

80 انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیشمار بہاؤ خیرہ

الاتقان

فے

علوم القرآن

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب



مکتبہ اسلامیہ
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788

تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی
رحمۃ اللہ علیہ



☎ 37231788

۸۰. انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الاتقان

فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ
اُردو

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۸۴۹ ————— ۸۹۱۱ھ

(حصہ اول)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صد ہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

مکتبہ المسلم

ناشر

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: —————
الإفتان فی علوم القرآن

تالیف: —————
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

طابع: —————
خالد مقبول

مطبع: —————
لٹل سٹار پرنٹرز



❖ مکتبہ رحمانیہ اقرآن سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ اقدس سنٹر غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸- اردو بازار ۵ لاہور ۵ پاکستان۔ 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت
طباعت تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔
بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ
کرم مطلع فرمادیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر
گزار ہوں گے۔ (ادارہ)

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا پریشین ہوا ذخیرہ

الْإِنْفَاقُ

فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ



فہرست مضامین ”الاتقان فی علوم القرآن“ (اردو) حصہ اول

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۵۲	مدنی سورتیں بقول قنادۃ	۳۹	کتاب اور صاحب کتاب
۵۳	(۲۰) سورتیں مدنی ۱۲ مختلف فیہ اور باقی مکی	۴۰	مقدمہ
۵۵	مکی ومدنی کی تقسیم کے بارے میں چند اشعار	۴۱	علم تفسیر پر علامہ کاشانی کی تصنیف کا تعارف
	فصل: مختلف فیہ سورتوں کا بیان		جلال الدین بلقینی کی مواقع العلوم کا ذکر
	۱۔ سورۃ الفاتحہ		مواقع العلوم کے موضوعات کی فہرست
۵۶	۲۔ سورۃ النساء		علامہ سیوطی کی کتاب ”التجیر فی علوم التفسیر“ کا تذکرہ
	۳۔ سورۃ یونس		کتاب ”التجیر“ کے موضوعات کی فہرست
۵۷	۴۔ سورۃ الرعد	۴۳	علامہ زرکشی کی ”البرہان فی علوم القرآن“
	۵۔ سورۃ الحج		”البرہان“ کے مضامین کی فہرست
	۶۔ سورۃ الفرقان		”الاتقان“ کا تعارف
	۷۔ سورۃ یٰسین		”الاتقان کے مضامین کی اجمالی فہرست
	۸۔ سورۃ ص		علوم القرآن پر کچھ اور پانچ اہم کتابوں کے نام اُن
۵۸	۹۔ سورۃ محمد		کتابوں کی فہرست جن سے ”الاتقان“ کی تیاری
	۱۰۔ سورۃ الحجرات	۴۷	میں مدد لی گئی ہے۔
	۱۱۔ سورۃ الرحمن	۴۹	آغاز کتاب
	۱۲۔ سورۃ الحديد		پہلی نوع مکی اور مدنی آیتوں کی شناخت کا
	۱۳۔ سورۃ القف		بیان
۵۹	۱۴۔ سورۃ الجمعۃ		مکی ومدنی آیتوں کی شناخت کی اہمیت
	۱۵۔ سورۃ التغابن		مقامات نزول کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کی اقسام
	۱۶۔ سورۃ الملک		مکی ومدنی آیات کی تقسیم کے لئے تین اصطلاحیں
	۱۷۔ سورۃ الانسان (سورۃ الدھر)		مکی ومدنی کا شناخت کا مدار اقوال اصحاب پر ہے
	۱۸۔ سورۃ المطففین		مکی ومدنی آیات کی فہرست بقول ابن عباسؓ
	۱۹۔ سورۃ الاعلیٰ	۵۰	مکی ومدنی کی تقسیم بقول عکرمہؓ
۶۰	۲۰۔ سورۃ الفجر		مکی ومدنی سورتوں کی ترتیب بقول ابن عباسؓ
	۲۱۔ سورۃ البلد	۵۱	مدینہ میں نازل ہونے والی سورتیں بقول علی بن ابی طلحہؓ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۶۵	۱۶۔ سورۃ مریم ۱۷۔ سورۃ طہ ۱۸۔ سورۃ الانبیاء ۱۹۔ سورۃ الحج ۲۰۔ سورۃ المؤمنون ۲۱۔ سورۃ الفرقان ۲۲۔ سورۃ الشعراء ۲۳۔ سورۃ القصص ۲۴۔ سورۃ العنکبوت ۲۵۔ سورۃ لقمان ۲۶۔ سورۃ السجدہ ۲۷۔ سورۃ سباء ۲۸۔ سورۃ یٰسین ۲۹۔ سورۃ الزمر ۳۰۔ سورۃ غافر (المؤمن) ۳۱۔ سورۃ شوریٰ ۳۲۔ سورۃ الزخرف ۳۳۔ سورۃ الجاثیہ ۳۴۔ سورۃ الاحقاف ۳۵۔ سورۃ قی ۳۶۔ سورۃ النجم ۳۷۔ سورۃ القمر ۳۸۔ سورۃ الرحمن ۳۹۔ سورۃ الواقعہ ۴۰۔ سورۃ الحديد ۴۱۔ سورۃ المجادلہ ۴۲۔ سورۃ التغابن	۶۱ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴	۲۲۔ سورۃ التیل ۲۳۔ سورۃ القدر ۲۴۔ سورۃ لم یکن ۲۵۔ سورۃ الزلزلہ ۲۶۔ سورۃ العادات ۲۷۔ سورۃ البہائم الحکامہ ۲۸۔ سورۃ ارایت (الماعون) ۲۹۔ سورۃ الکوثر ۳۰۔ سورۃ الاخلاص ۳۱۔ معوذتین فصل: مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان ۱۔ سورۃ الفاتحہ ۲۔ سورۃ البقرہ ۳۔ سورۃ الانعام ۴۔ سورۃ الاعراف ۵۔ سورۃ الانفال ۶۔ سورۃ البرۃ (التوبہ) ۷۔ سورۃ یونس ۸۔ سورۃ ہود ۹۔ سورۃ یوسف ۱۰۔ سورۃ المرعد ۱۱۔ سورۃ ابراہیم ۱۲۔ سورۃ الحجر ۱۳۔ سورۃ النحل ۱۴۔ سورۃ الاسراء ۱۵۔ سورۃ الکہف

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	نہاری اور لیلیٰ کی شناخت میں		۴۳۔ سورۃ الملک
	نہاری اور لیلیٰ آیات کی تعریف		۴۴۔ سورۃ الملک
	قرآن کا اکثر حصہ دن میں نازل ہوا		۴۵۔ سورۃ قن
	رات کے وقت نازل ہونے والی (لیلیٰ) آیات کی		۴۶۔ سورۃ المزمل
	مثالیں جو تلاش کے بعد معلوم ہو سکیں	۶۸	۴۷۔ سورۃ الانسان (الدھر)
	فصل: دن اور رات کے درمیان فجر کے وقت نازل		۴۸۔ سورۃ المرسلات
	ہونے والی آیات کی تفصیل		۴۹۔ سورۃ المطففین
۷۸	تنبیہ: صرف دن کے وقت وحی نازل ہونے کی		۵۰۔ سورۃ البلد
	تردید		۵۱۔ سورۃ الليل
۷۹	چوتھی نوع (۴)		۵۲۔ سورۃ الارایت (الماعون)
	قرآن کے صفی اور شتائی حصوں کا بیان		ضابطے: مکی مدنی سورتوں اور آیات کی تقسیم کے
	موسم گرما میں نازل ہونے والی آیات		اصول و قواعد کلیہ
	موسم سرما میں نازل ہونے والی آیات		مکی و مدنی کی شناخت کے دو طریقے قیاسی و سماعی
	پانچوں نوع (۵)		تنبیہات
	فراشی اور نومی آیات کا بیان	۶۹	مکی آیتیں جن کا حکم مدنی ہے اور ان کی مثال
۸۰	فراشی اور نومی آیات کی تعریف		مدنی آیات جن کا حکم مکی ہے اور ان کی مثال
۸۱	فراشی آیات کی چند مثالیں	۷۰	قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ لایا گیا
	نومی آیات کی مثال اور اس کی توجیہ		قرآن کا وہ حصہ جو مدینہ سے مکہ لایا گیا
۸۱	قرآن صرف بیداری میں اُترا	۷۱	ملک حبش اور دوسرے مقامات پر قرآن کا حصہ
	چھٹی نوع (۶)		دوسری نوع
	ارضی اور سماوی آیات کا بیان		حضری اور سفری کی شناخت
۸۲	چھ آیتیں جو زمین پر نازل ہوئیں نہ آسمان میں		حضری اور سفری کی تعریف
	زیر زمین غار میں اور آسمان پر نازل ہونے والی	۷۶	سفری آیات کی کچھ مثالیں
	آیات		آیت تیمم بھی سفری ہے
			سفری آیات کی مکمل تفصیل
			تیسری نوع (۳)

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۹۴	نزول قرآن کی دو قسمیں مسئلہ اولیٰ (۱) اسباب نزول کو جان لینے کے فوائد		ساتویں نوع (۷) سب سے پہلے کوئی آیت یا سورۃ نازل ہوئی
۹۶	مسئلہ دوم (۲) عموم لفظ کا اعتبار ہے یا خصوص سبب کا؟	۸۲	سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت اور سورت کے بارے میں اختلاف اور صحیح ترین قول سورۃ اقرء دوسرا قول: سورۃ المدثر
۹۷	تنبیہ: کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہونے والی آیت میں عموم لفظ معتبر نہیں	۸۳	تیسرا قول: سورۃ الفاتحہ
۹۸	مسئلہ سوم (۳) بعض آیتوں کا نزول خاص سبب سے ہوتا ہے مگر انہیں نظم قرآن کی رعایت سے تمام آیتوں کے حکم میں رکھا جاتا ہے	۸۴	چوتھا قول: بسم اللہ الرحمن الرحیم
۹۹	مسئلہ چہارم (۴) اسباب نزول کیلئے چشم دید گواہی کی ضرورت ہے تنبیہ: صحابی کے روایت مسند کے حکم میں	۸۵	حضرت عائشہ کی ایک حدیث کی توجیہ
۱۰۰	مسئلہ پنجم: ایک آیت کے کئی اسباب نزول ذکر ہوں تو ترجیح یا تطبیق کا طریقہ	۸۶	فصل: نزول وحی کے اعتبار سے سورتوں کی ترتیب کی سورتیں اور ان کی ترتیب۔ مدنی سورتیں اور ان کی ترتیب
۱۰۱	متفرق آیات اور سبب نزول واحد دسویں نوع (۱۰) قرآن کے ان حصوں کا بیان جو بعض صحابی کی زبان پر جاری ہوئے	۸۸	فصل: مخصوص حالات میں نازل ہونے والی سورتیں
۱۰۲	حضرت عمرؓ کے موافقات دیگر صحابہؓ کے موافقات تذنیب: قرآن کے وہ حصے جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے	۹۰	آٹھویں نوع (۸) قرآن مجید کا کون سا حصہ سب سے آخر میں نازل ہوا
۱۰۸	گیارہویں نوع (۱۱) تکرار نزول کے بیان میں نصیحت کی غرض سے تکرار نزول	۹۱	اس بارے میں مختلف اقوال اور روایات تمام روایات کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں امام بیہقی کی رائے
۱۰۹		۹۳	تاخیر نزول کے بارے میں کچھ عجیب روایات تنبیہ: الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ کے نزول کی بابت اشکال اور جواب
			نویں نوع (۹) سبب نزول اسباب نزول پر لکھی جانے والی کتابوں کا تذکرہ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۸	قرآن کے وہ حصے جو انبیائے سابقین پر بھی نازل ہوئے	۱۱۰	شان و عظمت کے اضافہ کے لئے تکرار نزول اختلاف قرأت بھی تکرار نزول کی مثال ہے
۱۱۹	فائدہ: حضرت یوسف کو دکھائی جانے والی تین آیتیں سولہویں نوع (۱۶)	۱۱۱	تکرار نزول کے انکار کے بارے میں بعض علماء کی رائے
۱۲۰	قرآن اتارے جانے کی کیفیت مسئلہ اولیٰ: نزول قرآن کی کیفیت یکبارگی یا تھوڑا تھوڑا اس کے بارے میں مختلف اقوال پہلا قول اور مشہور تر	۱۱۲	بارہویں نوع (۱۲)
۱۲۱	دوسرا قول تیسرا قول تین تنبیہیں	۱۱۳	وہ آیات جن کا حکم ان کے نزول سے یا جن کا نزول ان کے حکم سے موخر ہوا
۱۲۲	۱۔ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل ہونے میں حکمت	۱۱۴	نزول آیت پہلے حکم بعد میں اس کی مثالیں حکم پہلے نزول آیت کے بعد میں ہوا اس کی مثالیں
۱۲۳	۲۔ آسمان دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت و زمانہ	۱۱۵	تیسرے نوع (۱۳)
۱۲۶	۳۔ قرآن مجید کے تھوڑا تھوڑا اترنے کی حکمت تذنیب: سابقہ آسمانی کتابیں یک بارگی نازل ہوئیں	۱۱۶	قرآن کے وہ حصے جن کا نزول علیحدہ علیحدہ ہوا اور وہ حصے جن کا نزول اکٹھا ہوا
۱۲۷	فصل: قرآن ہر بار کس قدر نازل ہوتا تھا۔	۱۱۷	علیحدہ علیحدہ نازل ہونے والی آیات کی مثالیں اکٹھی نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں
۱۲۸	مسئلہ دوم: نزول قرآن اور وحی کی کیفیت کا بیان تنزیل وحی کے دو طریقے	۱۱۸	چودھویں نوع (۱۴)
۱۲۹	لفظ و معنی کے نازل ہونے میں تین قول	۱۱۹	قرآن کی وہ سورتیں اور آیات جن کے ساتھ فرشتوں کا نزول ہوا جو صرف حامل وحی کے معرفت اتریں
۱۳۰	کلام اللہ منزل کی دو قسمیں	۱۲۰	مختلف سورتوں کے نزول کے وقت فرشتوں کی عظیم تعداد ہمراہ اترنے کی روایات
۱۳۱	فصل: نزول وحی کی کیفیات کا ذکر نزول وحی کی پہلی اور دوسری کیفیت نزول وحی کی تیسری چوتھی یا پانچویں کیفیت	۱۲۱	تنبیہ: مختلف روایات میں تطبیق کی شکل
۱۳۲	فائدہ: اولیٰ	۱۲۲	فائدہ: خاص عرش کے خزانہ سے نازل ہونے والی آیات
۱۳۳	فائدہ: دوم و سوم	۱۲۳	پندرہویں نوع (۱۵)
۱۳۴	فائدہ: چہارم	۱۲۴	قرآن کے وہ حصے جو سابقہ انبیاء پر بھی نازل ہوئے اور وہ حصے جن کا نزول آپ ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا قرآن کے وہ حصے جو صرف آپ ﷺ پر نازل ہوئے

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۳۰	سات حروف سے مروجہ سات قرأتیں مراد لینا غلط ہے تنبیہ: مضاحف عثمانیہ حروف سبعہ پر مشتمل تھے یا نہیں؟ ستر ہویں نوع (۱۷)	۱۳۲	مسئلہ سوم: سات حروف کی تفسیر جن پر قرآن نازل ہوا سات حروف کے معنی کے بارے میں سولہ اقوال (۱) اس کے معنی ناقابل فہم ہیں (۲) سات کے لفظ سے کثرت مراد ہے (۳) اس سے سات قرأتیں مراد ہیں (۴) ایک کلمہ کو سات طرح پڑھنا مراد ہے (۵) وہ وجوہ مراد ہیں جن سے قرأت میں کچھ تغایر واقع ہوتا ہے (۶) اس سے تعداد وجہ کا اختلاف افعال کے صیغہ اعراب کی وجوہ کی زیادتی، تقدیم و تاخیر ابدال اور لغات کا اختلاف مراد ہے (۷) کیفیت نطق اور طرز ادا کا اختلاف مراد ہے (۸) وہ سات صورتیں مراد ہیں جو حرکات معنی اور صورت کی تبدیلی سے تعلق رکھتی ہیں (۹) متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلاف کے ساتھ پڑھنا مراد ہے (۱۰) اس سے سات لغتیں مراد ہیں (۱۱) اس سے کام کی سات قسمیں مراد ہیں (۱۲) اس سے مطلق، مقید اور ناسخ و منسوخ وغیرہ مراد ہیں (۱۳) اس سے حذف، استعارہ، کنایہ اور مجاز وغیرہ مراد ہیں (۱۴) اس سے تذکیر و تانیث، شرط و جزا، تکریم اور اختلاف ابدات وغیرہ مراد ہے (۱۵) اس سے معاملات کی سات قسمیں مراد ہیں (۱۶) اس سے سات علوم مراد ہیں سات حروف کے معنی کی بابت علماء کے پینتیس اقوال کی فہرست
۱۳۱	قرآن اور اس کی سورتوں کے نام قرآن سورت آیت کا نام رکھنے میں اہل عرب کی مخالفت کتاب اللہ کے پچپن ناموں مفصل فہرست جو خود قرآن کی آیات میں مذکور ہیں قرآن کے مختلف ناموں کی وجہ تسمیہ قرآن کو "قرآن" کیوں کہا جاتا ہے؟ فائدہ: مصحف کی وجہ تسمیہ فائدہ: قرآن کا نام تورات اور انجیل رکھنا جائز نہیں ہے فصل: سورتوں کے نام سورۃ کی وجہ تسمیہ فصل: سورتوں کے ناموں کی تفصیل ان سورتوں کی تفصیل جن کے ایک سے زائد نام آئے ہیں (۱) فاتحہ الکتاب (۲) سورۃ البقرہ (۳) سورۃ آل عمران (۴) سورۃ المائدہ (۵) سورۃ الانفال (۶) سورۃ برآۃ (توبہ) (۷) سورۃ النحل	۱۳۳	
۱۳۲		۱۳۴	
۱۳۳		۱۳۵	
۱۳۴		۱۳۶	
۱۳۵		۱۳۷	
۱۳۶			
۱۳۷			
۱۳۸			
۱۳۹			
۱۴۰			
۱۴۱			
۱۴۲			
۱۴۳			
۱۴۴			
۱۴۵			
۱۴۶			
۱۴۷			
۱۴۸			
۱۴۹			
۱۵۰			
۱۵۱			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۳۶) سورۃ تبت		(۸) سورۃ الاسراء (بنی اسرائیل)
	(۳۷) سورۃ الاخلاص		(۹) سورۃ الکہف
	(۳۸) سورۃ الفلق اور الناس		(۱۰) سورۃ طہ
	تنبیہ: سورتوں کے متعدد نام کس طرح رکھے گئے ہیں؟		(۱۱) سورۃ الشعراء
۱۵۴	روایت سے یا معنی کے لحاظ سے؟		(۱۲) سورۃ النمل
	فصل: ایک ہی نام کی کئی سورتیں		(۱۳) سورۃ السجدہ
	فائدہ: سورتوں کے ناموں کے اعراب		(۱۴) سورۃ الفاطر
۱۵۵	خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں		(۱۵) سورۃ یٰسین
	قرآن کے مختلف حصوں کی مختلف صفات		(۱۶) سورۃ الزمر
	اٹھارہویں نوع (۱۸)		(۱۷) سورۃ غافر
	قرآن کی جمع اور ترتیب		(۱۸) سورۃ فصلت
	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قرآن کے جمع ہونے کا ذکر		(۱۹) سورۃ الجاثیہ
۱۵۶	قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا		(۲۰) سورۃ محمد
	حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں جمع قرآن		(۲۱) سورۃ قی
۱۵۷	تیسری مرتبہ قرآن کی ترتیب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ہوئی	۱۵۲	(۲۲) سورۃ اقتربت
۱۶۰	حضرت عثمانؓ کا جمع قرآن کا طریقہ		(۲۳) سورۃ الرحمن
	حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن میں فرق		(۲۴) سورۃ المجادلۃ
۱۶۱	فائدہ: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تیار کردہ مصاحف کی تعداد		(۲۵) سورۃ الحشر
۱۶۳	فصل: اجماع اور ان نصوص کا بیان جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ تو قیفی اور حضور ﷺ سے ثابت ہے		(۲۶) سورۃ الممتحنہ
			(۲۷) سورۃ الصف
			(۲۸) سورۃ الطلاق
			(۲۹) سورۃ التحریم
			(۳۰) سورۃ تبارک
			(۳۱) سورۃ نساء
			(۳۲) سورۃ عم
			(۳۳) سورۃ لم یکن
			(۳۴) سورۃ ارایت
			(۳۵) سورۃ الکافرون

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۷۶	آیت کو معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع کی توقیف ہے	۱۷۶	فصل: سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجتہادی
۱۷۶	آیتوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب قرآن کی جملہ آیات اور حروف کی تعداد		خاتمہ: قرآن کے حصوں کے نام یہ لحاظ سورتوں کے:
۱۷۷	آیات تعداد میں علماء کا اختلاف		(۱) سبع الطوال
۱۷۷	تعداد آیات کے لحاظ سے قرآنی سورتوں کی تین قسمیں:		(۲) الثانی
۱۷۸	(۱) وہ جن کی تعداد آیات میں کوئی اختلاف نہیں ہے	۱۷۷	(۳) مفصل
	(۲) وہ جن کی تعداد میں از روئے تفصیل اختلاف ہے		فائدہ: مفصل میں طوال، اوساط اور قصار سورتیں شامل ہیں
	(۳) وہ جن کی تعداد آیات میں اجمالاً و تفصیلاً دونوں طرح اختلاف ہے	۱۷۸	تنبیہ: سورت کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے
۱۸۰	بسم اللہ الرحمن الرحیم کے کلیہ قواعد اور ضابطے حروف مقطعہ اور فوائج السور کو آیات تسلیم کرنے کی بحث	۱۷۹	فائدہ: ابی بن کعب کے مصحف کی ترتیب حضرت عبداللہ بن مسعود کے مصحف کی ترتیب
	تذنیب: قرآن اور اخوات کی بابت نظم	۱۸۰	انیسویں نوع (۱۹)
	فائدہ اول: آیات کی معرفت اور ان کی تعداد و فواصل کی شناخت پر بعض فقہی احکام کا مدار تعداد آیات کے علم کے دیگر فوائد		قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد
۱۸۱	فائدہ دوم: احادیث و آثار میں تعداد آیات کے ذکر کی کثرت		قرآن کی سورتوں کی تعداد
۱۸۲	فصل: قرآن کے کلمات کی تعداد		سورة الانفال اور برآة دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورت ہے
	فصل: قرآن کے حروف کی تعداد		سورة برآة میں بسم اللہ نہ لکھنے کی وجہ
	قرآن کے حروف کی تعداد معلوم کرنے کا فائدہ		ابن مسعود اور حضرت ابی کے مصاحف کی سورتوں کی تعداد
	فائدہ: حروف، کلمات، آیات سورتوں اور اخزاب کی تعداد کے لحاظ سے قرآن کا نصف	۱۸۳	سورة الحفد اور سورة الخلع کا ذکر
۱۸۳	بیسویں نوع (۲۰)		تنبیہ: سورة الفیل اور سورة قمریش دو الگ الگ سورتیں ہیں
	قرآن کے حفاظ اور راوی	۱۸۴	فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت اور فائدہ
		۱۸۵	فصل: آیتوں کی تعداد
			آیت کی تعریف

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۹۰	قسم سوم (ا) موافقت (ب) ابدال (ج) مساوات (د) مصافحات (ه) قرأت روایہ اور طریق کی تعریف	۱۸۴	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ چار معلمین قرآن حضرت انسؓ کی روایت کہ ”عہد رسالت“ میں چار صحابہ نے قرآن جمع کیا تھا اس روایت کی تشریح بقول مازریؒ انسؓ کی روایت پر قرطبی اور باقلانی کا تبصرہ مذکورہ روایت پر ابن حجر کا تبصرہ دیگر حفاظ اور جامعین قرآن صحابہ کے اسما تنبیہ: حضرت انسؓ کے بیان کردہ حافظ قرآن ابو زید کے نام میں اختلاف
۱۹۱	قسم چہارم قسم پنجم نزول اسناد کی شناخت کا طریق توابع بائیں تاسائیں متواتر، مشہور، احاد، موضوع اور مدرج	۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸	فائدہ: ام ورقہ ایک انصاری جامع قرآن صحابیہ فصل: سات قراء صحابہ مدینہ کے قراء تابعین مکہ کے قراء تابعین کوفہ کے قراء تابعین بصرہ کے قراء تابعین شام کے قراء تابعین تبع تابعین اور زمانہ مابعد کے ائمہ قرأت جو مدینہ، مکہ کوفہ، بصرہ اور شام میں نامور ہوئے سات ائمہ قرأت جو تمام دنیا میں مشہور ہوئے مذکورہ بالا سات قراء کے دو دور راوی فن قرأت کے صاحب تصنیف علماء اکیسویں نوع (۲۱)
۱۹۲	قرأتیں علامہ بلقینی کی تقسیم قرأت		
۱۹۳	علامہ ابن الجزریؒ کے بیان کے مطابق صحیح و باطل قرأت ائمہ سبعہ کی ہر قرأت قابل قبول نہیں ہے قبول قرأت میں روایت کی صحت اسناد کا اعتبار ہے نہ کہ نحوی قواعد کا قرأت میں مصحف کے رسم الخط کی موافقت کے معنی قرأت کے اسناد کی صحت سے کیا مراد ہے؟ ائمہ سبعہ کی کون سی قرأتیں منزل من اللہ مانی جائیں قرآن کی تین قسم کی روایتیں (بقول یحییٰ) قرأتوں کی قسمیں (بقول ابن الجزریؒ) (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) آحاد (۴) شاذ (۵) موضوع ایک اور قسم مدرج اور اس کی مثالیں تنبیہیں	۱۸۹	قرآن کی عالی اور نازل سندیں علو اسناد کی پانچ قسمیں: قسم اول قسم دوم
۱۹۶			
۱۹۷			
۱۹۷	تنبیہ اول: قرآن کے ہر کلمہ کا متواتر ثابت ہونا		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	قرآ (وقف تام		ضروری ہے
	(۲) وقف حسن		خبر واحد سے کسی عبارت کا قرآن ہونا صحیح نہیں
	(۳) وقف قبیح	۱۹۸	”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟
	(۴) وقف کی چار اقسام (بقول دیگر)		سورة الفاتحہ اور معوذتین قرآن میں شامل ہیں
	(۱) وقف تام مختار		یا نہیں؟
	(۲) وقف کافی جائز	۲۰۲	تنبیہ دوم: قرآن اور قرأتوں میں فرق
	(۳) وقف حسن مفہوم		تنبیہ سوم: موجودہ سات قرأتوں سے وہ حروف
	(۴) وقف قبیح متروک		بیت مرتب نہیں جن کا ذکر حدیث شریف میں آتا ہے
	وقف کے پانچ مرتبے (بقول سجاد ندوی)		تنبیہ چہارم: قرأتوں کے اختلاف سے احکام میں
	(۱) وقف لازم	۲۰۵	بھی اختلاف رونما ہوتا ہے
	(۲) وقف مطلق		خدا نے خود کون سی قرأت اختیار کی ہے؟
	(۳) وقف جائز		اختلاف قرأت کے فوائد
	(۴) وقف مجوز لوجہ		تنبیہ پنجم: شاذ قرأت پر عمل کرنے کی بابت
	(۵) مرخص بضرورت	۲۰۶	اختلاف
	قرآن میں وقف کی آٹھ قسمیں	۲۰۷	تنبیہ ششم: قرأتوں کی توجیہات پر کتب
	وقف کی صرف دو ہی قسمیں مناسب ہیں		قرأتوں کی توجیہ معلوم کرنے کے فوائد
	(۱) وقف اختیاری		ایک قرأت کو دوسری پر ترجیح دینا
	(۲) وقف اضطراری		خاتمہ: ”عبداللہ کی قرأت“ یا ”سالم کی قرأت“ کہنا
	ابتداء ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے		کیسا ہے؟
	ابتداء کی چار قسمیں		اٹھائیسویں نوع
۲۱۴	تنبیہات		وقت اور ابتداء کی شناخت
	تنبیہ اول: مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے	۲۰۸	اس فن کی اہمیت
	ہوئے وقف کرنا		صحابہ اوقاف کی تعلیم اسی طرح حاصل کرتے تھے جس
	تنبیہ دوم: بناوٹی اور فضول وقف و ابتداء		طرح قرآن کو سیکھتے تھے
	تنبیہ سوم: طویل آیتوں وغیرہ کے موقع پر وقف و		علم الوقف والا ابتداء کی ضرورت اور اس کے فوائد
	ابتداء کی رخصت و اجازت	۲۰۹	فصل: وقف کی تین قسمیں:
	تنبیہ چہارم: جبکہ دونوں حرفوں پر وقف کرنا جائز ہو		(بقول ابن المبارکی)

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۲	(۹) الحاق قاعدہ: ان اوقاف کے لحاظ سے وقف کرنے میں مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پیروی کرنے پر علمائے قرأت کا اتفاق و اختلاف	۲۱۶	تو کیا کیا جائے؟ تنبیہ پنجم: کلام تام پر وقف کرنے کے لئے علم القرآن، تفسیر، قصص، نحو اور فقہ جاننے کی ضرورت ہے
۲۲۲	انتیسویں نوع (۲۹)	۲۱۷	تنبیہ ششم: وقف کے نام و اقسام تجویز کرنا بدعت ہے
۲۲۳	ان آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنیٰ کے لحاظ سے مفصول ہیں اس موضوع کا وقف سے تعلق	۲۱۷	تنبیہ ہفتم: وقف اور ابتداء کی تعریف میں علماء کا اختلاف
۲۲۳	آیت: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اِلٰی قوله فتعالى الله عما يُشْرِكُونَ کی مثال	۲۱۸	تنبیہ ہشتم: وقف قطع اور سکتہ کا بیان ضوابط:
۲۲۳	قوله "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّسُخُونَ فِيهِ الْعَلِيمُ" لآ یہ استطراد اور حسن التخلّص کے قبیل سے ہے	۲۱۸	(۱) الَّذِي اور الَّذِينَ کے مقام پر وصل اور وقف کا قاعدہ (۲) مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنا جبکہ مستثنیٰ منقطع ہو
۲۲۳	قوله "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ" والا یہ کی مثال	۲۱۹	(۳) جملہ ندائیہ اور منقولہ اقوال پر وقف کرنا (۴) کلاً پر وقف کرنے کی بحث (۵) بنی پر وقف کرنے کے قاعدے (۶) نغم پر وقف کرنا
۲۲۳	قرآن میں چند وہ مقامات جہاں مختلف لوگوں کے اقوال اس طرح برابر برابر رکھ دیئے گئے ہیں کہ پہچان مشکل ہوتی ہے	۲۲۰	(۷) مجوزہ اوقاف کے مابعد سے ابتداء کرنا فصل: کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت وقف کرنے کی نو وجوہات
۲۲۵	تیسویں نوع (۳۰) امالہ اور فتح	۲۲۱	(۱) سکون (۲) روم (۳) اشام (۴) ابدال (۵) وقف نقل (۶) وقف ادغام (۷) وقف حذف (۸) وقف اثبات
۲۲۷	امالہ اور فتح فصحاء عرب کی مشہور لغتیں ہیں امالہ حروف سبعہ میں داخل ہے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم قرأت میں الف اوری کو یکساں سمجھتے تھے ابن مسعود کا "ط" کو کسر کے ساتھ پڑھنا رسول اللہ ﷺ کی قرأت امالہ کے ساتھ امالہ کی بابت کوفیوں کا طرز عمل	۲۲۱	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۷	(۱) ادغام کبیر (۱) اس کی تعریف (ب) اس کی وجہ تسمیہ (ج) وہ قراء جن کی طرف یہ منسوب ہے اور وہ جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا (د) متماثلین میں ادغام (ه) متجانسین اور متقاربین میں ادغام (و) حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم فیہ کی مثالیں تنبیہ: ادغام میں بعض علماء کا اتفاق و اختلاف ضابطہ: قرآن میں ابو عمرو کے نزدیک حروف مثلین اور متقاربین کے ادغام تعداد (۲) ادغام صغیر: (۱) اس کی تعریف (ب) جائز ادغام صغیر اور اس کی دو قسمیں قاعدہ: و جب ادغام کی تعریف اور مثالیں فائدہ: بعض علماء نے قرآن میں ادغام کرنے کو مکروہہ	۲۲۷	امالہ کی تعریف امالہ کی قسمیں (۱) امالہ محض (اضجاع البطح والکسر) (۲) امالہ تقلیل (تلطیف یا بین بین) (۱) شدیدہ (ب) متوسط امالہ کی کون سی قسم بہتر ہے؟ امالہ کی غرض فتح کی تعریف فتح کی قسمیں: (۱) شدیدہ (۲) متوسط امالہ فتح کی ایک شاخ ہے امالہ پر بحث کے پانچ وجوہ: (۱) امالہ کے دس اسباب (۲) امالہ کی وجہیں (۳) مناسبت (۴) اشعار اور اس کی تین قسمیں (۳) امالہ کا فائدہ (۴) کن کن قاریوں نے امالہ کیا ہے (۵) کن الفاظ و حروف کا امالہ کیا جاتا ہے؟ خاتمہ: امالہ پر بعض علماء کے اعتراض اور اس کے جوابات قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے اکتیسویں نوع (۳۱) ادغام اظہار اخفاء اور انقلاب ادغام کی تعریف ادغام کی دو قسمیں
۲۳۱		۲۲۸	
۲۳۵		۲۲۹	
۲۳۶		۲۳۰	
۲۳۷	بتیسویں نوع (۳۲) مد اور قصر مد کا ثبوت حدیث سے مد اور قصر کی تعریف		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۸	جائے؟ قاعدہ: جب قوی اور ضعیف دو سبب یکجا ہو جائیں تو کیا کیا جائے؟	۲۳۸	حرف مد کی تین قسمیں مد کے دو اسباب (۱) لفظی سبب (۲) ہمزہ کا آنا۔ اس کی وجہ سے مد آنے کی علت (۳) سکون کا آنا۔ (۱) لازمی (۲) عارضی اس کی وجہ سے مد آنے کی علت ان مدوں کی بعض اقسام میں قراء کا اختلاف و اتفاق مد ہمزہ متصل کے دو مرتبے مد ساکن کی مقدار مد منفصل کے نام ۱۔ مد الفصل ۲۔ مد البسط ۳۔ مد الاعتبار ۴۔ مد حرف بحرف ۵۔ مد جائز مد منفصل کے سات مرتبے مد کے مراتب کا اندازہ الفوں کی تعداد سے کرنا کوئی تحقیقی امر نہیں ہے مد سکون عارضی کی مقدار (۲) معنوی سبب: نفی میں مبالغہ کا قصد (۱) مد تعظیم یا مد مبالغہ (ب) لا تہربہ کا مد (ج) مبالغہ نفی کے مد کی مقدار قاعدہ: جب مد کا سبب متغیر ہو جائے تو کیا کیا
۲۳۰	قاعدہ: قرآن کے مدات کی دس وجوہ: (۱) مد النحر (۲) مد العدل (۳) مد التمکین (۴) مد البسط (۵) مد الروم (۶) مد الفرق (۷) مد البیہ (۸) مد البالغہ (۹) مد البدل من الہمزہ (۱۰) مد الاصل	۲۳۰	
۲۳۱	تینتیسویں نوع (۳۳) تخفیف ہمزہ تخفیف ہمزہ کی وجہ تخفیف ہمزہ میں اہل حجاز کا خصوص یہ نظریہ غلط ہے کہ ”ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے“ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں: (۱) اس کی حرکت منتقل کر کے حرف ساکن ماقبل کو دے دینا (۲) ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس الحرف مد کے ساتھ بدل دینا (۳) ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا (۴) ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط کر دینا	۲۳۹	
۲۳۲			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۴۸	فائدہ: قرأت قرآن میں بدعات مثلاً غنا (راگ) ترعید، ترقیص، تطریب، تحزین، تحریف وغیرہ	۲۴۳	چونیسویں نوع (۳۴) قرآن کے تحمل کی کیفیت
۲۴۹	فصل: قرأتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے پڑھنے اور سیکھنے کی کیفیت		قرآن کا حفظ کرنا اُمت پر فرض کفایہ ہے محدثین کے نزدیک تحمل کی صورتیں شیخ کے روبرو قرأت کرنے کا مطلب شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل شیخ کے سامنے قرأت کرنے کا طریقہ زبانی یا مصحف سے دیکھ کر قرأت کرنا
۲۵۰	پانچویں صدی تک سلف کا دستور قرأت قرأتوں کو جمع کرنے میں قاریوں کے دو طریقے! (۱) جمع بالحرف (۲) جمع بالوقف قرأتوں کو جمع کرنے والے کے لئے پانچ شرطیں! (۱) حسن الوقف (۲) حسن الابتداء (۳) حسن الازاء (۴) مرکب نہ کرنا (۵) قرأت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا آخری شرط پر ابن الجزری کا اعتراض قرأتوں کو جمع کرنے میں تناسب کی رعایت حروف میں تداخل اور عطف کرنے کی بابت قاری کا فرض	۲۴۴	فصل: قرأت کی تین کیفیتیں: (۱) قرأت تحقیق (۲) قرأت الحدر (۳) قرأت تدویر تنبیہ: ترتیل و تحقیق کے مابین فرق فصل: تجوید کی ضرورت و اہمیت تجوید کی تعریف لحن کی تعریف تجوید سیکھنے کا بہترین طریقہ ترتیل کا بیان
۲۵۱	قرأتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کو چھوڑنا یا خلل ڈالنا قرآن سیکھنے کے زمانے میں سبق کے دوران کس قدر قرآن مجید پڑھنا چاہئے فائدہ اول: قرآن کی آیت کو نقل کرنے کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں ہے فائدہ دوم: قراءت سکھانے کے لئے شیخ کی	۲۴۵	حروف مستقلہ مرقق اور حروف مستعلیہ ملحق ہوتے ہیں مخارج حروف کی تعداد حروف کے مخرج معلوم کرنے کا طریقہ حروف کے مترہ مخارج کا بیان بعض قریب المخارج اور مرکب حروف کا ذکر اور ان کے باہمی فروق کا بیان تجوید کی تعریف میں قصیدہ
		۲۴۶	
		۲۴۷	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۵۲	اجازت حاصل کرنا ضروری ہے فائدہ سوم: قرأت کی سند دینے کے لئے معاوضہ طلب کرنا قرأت کی تعلیم پر اجرت لینا تعلیم کی تین صورتیں فائدہ چہارم: سند دینے سے پہلے طالب علم کا امتحان لینا قرأت کے محقق کے لئے فن قرأت کی کوئی کتاب حفظ کرنا ضروری ہے فائدہ پنجم: قرآن کی قرأت انسانوں کی ماہرہ امتیاز خصوصیت ہے	۲۵۳	پینتیسویں نوع (۳۵) قرآن کی تلاوت اور اس کی تالیف کے آداب مسئلہ: کثرت سے قرآن کی قرأت اور تلاوت کرنا مستحب ہے مسئلہ: کتنی مدت میں قرآن ختم کرنا چاہئے؟ مسئلہ: قرآن کو بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔ مسئلہ: قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا۔ مسئلہ: قرأت پاک اور صاف جگہ کرنا مسئلہ: قبلہ رو ہو کر باطمینان قرأت کرنا مسئلہ: تعظیم قرآن کے لئے مسواک کرنا مسئلہ: قرأت سے پہلے ”اعوذ باللہ“ پڑھنا مسئلہ: ہر سورت کے شروع میں ”بسم اللہ“ پڑھنا مسئلہ: قرأت میں نیت کرنا مسئلہ: قرأت میں ترتیل کرنا مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت اس کے معانی
۲۶۱	مسئلہ: صحیفہ کو دیکھ کر قرأت کی جائے یا حافظہ سے؟ مسئلہ: قرأت کرنے میں بھول جائے تو کیا کرے؟ مسئلہ: کسی سے بات کرنے کے لئے قرأت کو بند کر دینا مسئلہ: غیر عربی زبان میں قرآن کا (خالص ترجمہ) پڑھنا مسئلہ: قرأت شاذ کا پڑھنا مسئلہ: صحیفہ کی ترتیب کے مطابق قرأت کرنا مسئلہ: قرأت کو پورا ادا کرنا اور دو قرأتوں کو باہم ملانا مسئلہ: قرأت قرآن کو خاموشی سے سننا مسئلہ: آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسئلہ: قرأت قرآن کے مختار اور افضل اوقات مسئلہ: ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسئلہ: سورۃ النحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورت کے بعد تکبیر کہنا مسئلہ: ختم قرآن کے بعد دعائے تگنا مسئلہ: ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسئلہ: ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار کرنا مسئلہ: قرأت قرآن کو ذریعہ معاش بنانا مسئلہ: ”میں فلاں آیت بھول گیا“ کہنا	۲۵۴	
۲۶۲	۲۵۳	۲۵۶	
۲۶۳	۲۵۸	۲۵۹	
۲۶۴			
۲۶۵			
۲۶۷			
۲۶۸			
۲۶۹			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۷۵	اس فن پر کتابیں غرائب القرآن کی تفسیر جو ابن ابی طلحہ کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے سورة البقرہ سے لے کر آخر قرآن تک قرآن میں استعمال ہونے والے غرائب القرآن کی تفصیل اور ہر لفظ کے لئے علیحدہ علیحدہ معنی بقیہ غرائب القرآن کی تفسیر جو ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فصل: قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر اشعار جاہلیت سے استدلال غرائب القرآن کی تشریح میں اشعار سے استشہاد کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب غرائب القرآن پر اشعار عرب سے صحابہ کا استشہاد غرائب القرآن کی بابت نافع بن الازرق کے سوالات اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جوابات اور ان کے اشعار عرب سے استشہاد مسائل نافع بن الازرق کی روایت کے دیگر طریق سینتیسویں نوع (۳۷) قرآن میں غیر حجازی زبان کے عربی الفاظ مختلف غیر حجازی قبائل عرب کی زبانوں کے چند الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں قرآن کے غیر حجازی الفاظ جو ابن عباسؓ نے نافع بن الازرق سے بیان کئے مختلف عرب قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں کنانہ کی بولی کے الفاظ	۲۷۰	مسئلہ: میت کو قرأت کا ایصال ثواب فصل: قرآن سے اقتباس کرنا اقتباس کی تعریف قرآن سے اقتباس کرنے کے جواز و عدم جواز پر مالکیہ اور شوافع کی رائے اس کے متعلق ابن عبدالسلام کی رائے نظم و شعر میں قرآن کی تضمین اقتباس کی تین قسمیں (۱) مقبول (۲) مباح (۳) مردود امام ابو منصور کے اشعار میں قرآن کی تضمین اور اس پر تبصرہ دیگر علماء کے اشعار میں قرآن کی تضمین کا وجود قرآنی آیات کو عام بات چیت یا ضرب المثل کی طرح استعمال کرنا الفاظ قرآن کو نظم وغیرہ میں استعمال کرنا خاتمہ: قرآن کی ضرب الامثال میں کمی بیشی کرنا چھتیسویں نوع (۳۵) قرآن کے غریب (غیر مانوس) الفاظ کی معرفت غرائب القرآن پر تصانیف اس فن کی اہمیت غرائب القرآن کو معلوم کرنے کا طریقہ غرائب القرآن سے صحابہ کی لاعلمی مفسر کے لئے اس فن کے علم کی ضرورت
۲۸۹	۲۷۲	۲۷۱	
۲۹۰	۳۱۲	۲۷۳	
۳۱۵			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	امدین کی لغت کا لفظ	۳۱۶	ہذیل کی بول چال کے الفاظ
	قرآن میں پچاس قبیلوں کی زبان کے الفاظ موجود ہیں		لغت حمیر کے الفاظ
	چند اور غیر حجازی زبان کے الفاظ	۳۱۷	لغت جرہم کے الفاظ
	قرآن کا نزول قریش کی زبان میں ہونے کا مطلب		ازدشنوہ کی زبان کے الفاظ
	قرآن کا اکثر حصہ حجازی زبان میں نازل ہوا ہے		خثعم کی زبان کے الفاظ
	بعض الفاظ کو نصب دینے میں اہل حجاز کی زبان کا اتباع		قیس غیلان کی لغت کے الفاظ
	فائدہ: قرآن میں قریش کی لغت کے صیغے تین		بنو سعد العشرہ کی لغت کے الفاظ
۳۱۹	غریب لفظ آئے ہیں		کنده کی لغت کے الفاظ
	اڑتیسویں نوع (۳۸)		عذرہ کی لغت کا لفظ
	قرآن مجید میں غیر عربی الفاظ کا استعمال		حضر موت کی لغت کے الفاظ
	قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں ائمہ کا اختلاف		غسان کی لغت کے الفاظ
	ابن عباس وغیرہ کے قول کی توجیہ کہ "قرآن میں فلاں لفظ فلاں غیر عربی زبان کا ہے"		مزینہ کی لغت کے لفظ
۳۲۰	قرآن میں غیر عربی الفاظ آنے کی توجیہات		لحم کی لغت کے لفظ
	قرآن میں عجمی الفاظ آنے کے دلائل		جذام کی لغت کا لفظ
	قرآن میں معرب الفاظ آنے کی حکمت اور فوائد		بنو حنیفہ کی لغت کا لفظ
	لفظ "استبرق" کے موزوں ترین و فصیح ترین ہونے کی دلیل		یمامہ کی لغت کا لفظ
	غیر عربی الفاظ کے قرآن مجید میں آنے کی بابت ابو عبیدہ کی متوازن اور منصفانہ رائے	۳۱۸	سبا کی لغت کے الفاظ
۳۲۲	قرآن میں آنے والے غیر عربی الفاظ کی فہرست ان کے معانی اور مأخذ		سلیم کی لغت کا لفظ
۳۲۳			عمارہ کی لغت کا لفظ
			طی کی لغت کے الفاظ
			خزاعہ کی لغت کے الفاظ
			عمان کی لغت کے الفاظ
			تمیم کی لغت کے الفاظ
			انمار کی لغت کے الفاظ
			اشعریین کی لغت کے الفاظ
			اس کی لغت کا لفظ
			خزرج کی لغت کا لفظ

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳۱	اس موضوع کی اہمیت ہمزہ: ہمزہ کا دو طرح استعمال (۱) بطور استفہام اور اس کی خصوصیات فائدہ: ہمزہ استفہام کے معنی میں تبدیلی کی صورتیں (۲) قریب کے لئے بطور ندا أَحَدٌ : أَحَدٌ "اور واحد" میں سات امتیازی فرق سورۃ اخلاص میں "أَحَدٌ" پر اعتراض اور اس کا جواب "أَحَدٌ" کے استعمال کے دو طریقے (۱) محض نفی میں (۲) اثبات میں إِذَا : "إِذَا" کے استعمال کی چار صورتیں: (۱) زمانہ ماضی کا اسم ہو کر فائدہ: "إِنْ" اور "إِذَا" میں فرق (۲) تعلیلیہ (سببیہ) ہو کر (۳) توكید کے لئے (۴) تحقیق کے معنی میں مسئلہ: "إِذَا" کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے کہ جملہ اسمیہ ہو إِذَا : "إِذَا" کے استعمال کے دو طریقے: (۱) مفاعلات (امیر ناگہانی) کے لئے (۲) "إِذَا" غیر مفاعلاتیہ تتبعیں: (۱) "إِذَا" مطلقاً نا صواب اور اس کا جواب (۲) "إِذَا" کا استعمال ماضی حال اور مستقبل کے استمرار کے لئے	۳۳۱	قرآن مجید کے سومعرب الفاظ کی منظوم فہرست انتالیسویں نوع (۳۹) وجوہ اور نظائر کا بیان وجوہ کی تعریف نظائر کی تعریف وجوہ اور نظائر میں فرق علم الوجوہ والنظائر کی اہمیت قرآن کئی وجوہ رکھتا ہے قرآن مجید میں کئی وجوہ رکھنے والے چند خاص الفاظ الْهُدَى السُّوء الصَّلَاةُ الرَّحْمَةُ القَضَاةُ الْفِتْنَةُ الروح المذكر المدعا الاحصان فصل: بعض دیگر الفاظ جو قرآن مجید میں عام معنی سے ہٹ کر مخصوص معنی کے لئے آئے ہیں چالیسویں نوع (۴۰) ان ادوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے ادوات سے مراد
۳۳۲		۳۳۲	
۳۳۳		۳۳۳	
۳۳۴		۳۳۴	
۳۳۵		۳۳۵	
۳۳۶		۳۳۶	
۳۳۷		۳۳۷	
۳۳۸		۳۳۸	
۳۳۹		۳۳۹	
۳۴۰		۳۴۰	
۳۴۱		۳۴۱	
۳۴۲		۳۴۲	
۳۴۳		۳۴۳	
۳۴۴		۳۴۴	
۳۴۵		۳۴۵	
۳۴۶		۳۴۶	
۳۴۷		۳۴۷	
۳۴۸		۳۴۸	
۳۴۹		۳۴۹	
۳۵۰		۳۵۰	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۵۵	<p>”اَنَ“ اور ”لَا“ کا مرکب ”اَلَا“ اَلَا: اس کے استعمال کی صورتیں (۱) استثناء کے لئے (۲) ”غیر“ کے معنی میں (۳) تربیل میں واو عطف کی جگہ (۴) بدل کے معنی میں (۵) بدل کے معنی میں فائدہ: ”اَلَا“ کے لازم معنی اَلَا: زمانہ حاضر کا اسم ”اَلَا“ کا الف لام اَلِی: اس کے مشہور معنی: انتہائے غایت اس کے دیگر معانی: (۱) معیت (۲) ظرفیت (۳) لام کے مترادف ہونا (۴) تبیین (۵) تاکید تنبیہ: ”اَلِی“ کا استعمال بطور اسم اَللّٰهُمَّ: اس کی اصل یہی اسم اعظم ہے اَم: اس کی دو قسمیں: (۱) متصل اور اس کی دو قسمیں اور ان میں چار طرح کا فرق (۲) منقطع اور اس کی تین قسمیں تنبیہ اول: ”اَم“ جو متصل بھی ہے اور منقطع بھی تنبیہ دوم: ”اَم“ زائدہ اَمَّا: اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل</p>	<p>۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴</p>	<p>(۳۱) ”اِذَا“ اور ”اِذَا مَا“ کا ذکر (۳۲) ”اِذَا“ اور ”اِنْ“ شرطیہ میں فرق (۵) عموم کا فائدہ دیئے میں ”اِذَا“ اور ”اِنْ“ کا فرق خاتمہ: ”اِذَا“ زائد بھی ہوتا ہے اِذَنْ: ”اِذَنْ“ کی دو قسمیں تنبیہات: (۱) ”اِذَنْ“ اور ”اِذَا“ میں فرق (۲) ”اِذَنْ“ پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے (یعنی ”اِذَا“ کے ساتھ اُف: اس کے معنی ”فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُف“ کی بابت تین قول ”اُف“ کے مختلف معانی ”اُف“ کی مختلف قراتیں اَل: ”اَل“ کے استعمال کے تین طریقے: (۱) ”اَلْبَدِی“ وغیرہ کے معنی میں اسم موصول (۳) الف لام حرف تعریف: (ن) عہد کا الف لام (ب) جنس کا الف لام (۳) الف لام زائد: (ن) لازم (ب) غیر لازم مسئلہ: اسم ”اللہ“ کے الف لام کی بحث خاتمہ: الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا اَلَا: اس کے استعمال کی صورتیں (۱) بطور تنبیہ (۲) بطور تخصیض (۳) بطور عرض اَلَا: تخصیض کے معنی میں استعمال</p>
۳۵۶			
۳۵۷			
۳۵۸			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۶۳	<p>(۴) "اَنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اَنَّ" شرطیہ</p> <p>(۶) "اَنَّ" نافیہ</p> <p>(۷) "اَنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۸) "لَنَلَّا" کے معنی میں</p> <p>اِنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) تاکید اور تحقیق کے معنی میں</p> <p>(۲) تعلیل</p> <p>(۳) "نَعَمْ" کے معنی میں</p> <p>اَنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) حرف تاکید کے طور پر</p> <p>(۲) "لَعَلَّ" کے معنی میں</p> <p>اَنّی: "كَيْفَ" کے معنی میں</p> <p>"مِنْ اَيْنَ" کے معنی میں</p> <p>"مَنْی" کے معنی میں</p> <p>اَنّی: شرطیہ</p> <p>اَوْ: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) شک کے لئے</p> <p>(۲) ابہام کے معنی میں</p> <p>(۳) دو میں سے ایک بات اختیار کرنے (تخیر) کے لئے</p> <p>(۴) دونوں معطوف باتوں کے جواز کے لئے</p> <p>(۵) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے</p> <p>(۶) "بَلْ" کی طرح اضراب کے معنی میں</p> <p>(۷) مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے</p> <p>(۸) تقریب کے معنی میں</p> <p>(۹) استثناء کے لئے "بمعنى" "اِلَّا"</p>	۳۵۹	<p>اس کے حرف تفصیل قرار پانے کی وجہ</p> <p>اس کی تکرار ترک کرنے کی وجہ</p> <p>اس کا تاکید کے لئے آنا</p> <p>"اَمَّا" اور حرف "ف" کے مابین فاصل کا ذکر</p> <p>تنبیہ: وہ "اَمَّا" جو "اَمَّ" اور "مَّا" سے مرکب ہے</p> <p>اَمَّا: اس کے متعدد معانی</p> <p>(۱) ابہام</p> <p>(۲) تخیر</p> <p>(۳) تفصیل</p> <p>تنبیہیں:</p> <p>(۱) "اَمَّا" عاطفہ اور غیر عاطفہ</p> <p>(۲) "اَمَّا" اور "اَوْ" کے مابین فرق</p> <p>(۳) وہ "اَمَّا" جو "اِنَّ" اور "مَّا" سے مرکب ہے</p> <p>ان: اس کے استعمال کی وجوہ:</p> <p>(۱) "اِنَّ" شرطیہ</p> <p>(۲) "اِنَّ" نافیہ</p> <p>فائدہ: قرآن میں "ان" نافیہ ہی آیا ہے</p> <p>(۳) "اِنَّ" ثقیلہ کا مخفف "اِنَّ"</p> <p>(۴) "اِنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اِنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۶) "قَدْ" کے معنی میں</p> <p>فائدہ: قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں "اِنَّ"</p> <p>بصورت شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں</p> <p>اَنْ: اس کے استعمال کی وجوہ</p> <p>(۱) بطور حرف مصدری</p> <p>(۲) "اَنْ" ثقیلہ کا مخفف "اَنْ"</p> <p>(۳) "اَنْ" بفسرہ اور اس کی شروط</p>
۳۶۴	<p>(۴) "اِنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اِنَّ" شرطیہ</p> <p>(۶) "اِنَّ" نافیہ</p> <p>(۷) "اِنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۸) "لَنَلَّا" کے معنی میں</p> <p>اِنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) تاکید اور تحقیق کے معنی میں</p> <p>(۲) تعلیل</p> <p>(۳) "نَعَمْ" کے معنی میں</p> <p>اَنَّ: اس کے استعمال کے طریقے:</p> <p>(۱) حرف تاکید کے طور پر</p> <p>(۲) "لَعَلَّ" کے معنی میں</p> <p>اَنّی: "كَيْفَ" کے معنی میں</p> <p>"مِنْ اَيْنَ" کے معنی میں</p> <p>"مَنْی" کے معنی میں</p> <p>اَنّی: شرطیہ</p> <p>اَوْ: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) شک کے لئے</p> <p>(۲) ابہام کے معنی میں</p> <p>(۳) دو میں سے ایک بات اختیار کرنے (تخیر) کے لئے</p> <p>(۴) دونوں معطوف باتوں کے جواز کے لئے</p> <p>(۵) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے</p> <p>(۶) "بَلْ" کی طرح اضراب کے معنی میں</p> <p>(۷) مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے</p> <p>(۸) تقریب کے معنی میں</p> <p>(۹) استثناء کے لئے "بمعنى" "اِلَّا"</p>	۳۶۰	<p>(۱) "اِنَّ" شرطیہ</p> <p>(۲) "اِنَّ" نافیہ</p> <p>فائدہ: قرآن میں "ان" نافیہ ہی آیا ہے</p> <p>(۳) "اِنَّ" ثقیلہ کا مخفف "اِنَّ"</p> <p>(۴) "اِنَّ" زائدہ</p> <p>(۵) "اِنَّ" تعلیلیہ</p> <p>(۶) "قَدْ" کے معنی میں</p> <p>فائدہ: قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں "اِنَّ"</p> <p>بصورت شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں</p> <p>اَنْ: اس کے استعمال کی وجوہ</p> <p>(۱) بطور حرف مصدری</p> <p>(۲) "اَنْ" ثقیلہ کا مخفف "اَنْ"</p> <p>(۳) "اَنْ" بفسرہ اور اس کی شروط</p>

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۵) مصاحبت		(۱۰) "الی" ظرفیہ کے معنی
	(۶) ظرفیت	۳۶۶	تنبیہات:
	(۷) استعلاء		(۱) متقدمین کے نزدیک "او" کئی باتوں میں سے کسی
	(۸) مجاوزت		ایک کو اختیار کرنے (تخیر) ہی کے لئے آتا ہے
	(۹) تعیض		(۲) نہیں میں آنے والا "او"
	(۱۰) غایت		(۳) "او" کے عدم تشریک پر مبنی ہونے کی
	(۱۱) مقابلہ		صورت میں ضمیر بالا افراد کا رجوع
	(۱۲) تاکید ("ب" زائدہ)		فائدہ: قرآن میں "او" صرف تخیر ہی کے لئے آیا
	فائدہ: قوله "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" کی "ب" پر	۳۶۷	ہے
۳۷۱	بحث		اولی: اس کے معنی اور اس کی اصل کے متعلق اہل
	بَلْ: بطور حرفِ اضراب		لغت کے اقوال
	بطور حرفِ عطف		آئی
	بَلٰی: اس کی اصل	۳۶۸	آئی: اس کے استعمال کے طریقے
۳۷۲	"بلی" کے استعمال کے دو موقعے		(۱) شرطیہ
	(۱) نفی ماقبل کی تردید کے لئے		(۲) استفہامیہ
	(۲) نفی استفہام کے جواب میں ابطال کیلئے		(۳) موصولہ
	بِسْ		(۴) اسم معروف بالام کی ندا سے ملنے والا کلمہ
	بِئِنَّ		اینا: اس کے ضمیر ہونے میں علماء کا اختلاف
۳۷۳	الْتَابِ		اس کی سات لغتیں
	تَبَارَكَ	۳۶۹	آیان: یہ مستقبل کے استفہام کے لئے آتا ہے
	تَمَّ: یہ حرف تین امور کا متقضى ہے		یہ تفخیم کے لئے آتا ہے
	(۱) تشریک فی الحکم		اس کی اصل
	(۲) ترتیب		آئین
	(۳) مہلت		"ب": اور اس کے متعدد معانی
	"تشریک فی الحکم پر اعتراض اور اس کا جواب		(۱) الصاق
	"ترتیب" اور "مہلت" پر اعتراض اور اس کا جواب		(۲) تعدیہ
	فائدہ: ثخویان کوفہ کے نزدیک "تَمَّ" واو اور "فا" کا		(۳) استعانت
	قائم مقام ہے		(۴) سبیت

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۷۸	<p>”صَاحِب“ کی بہ نسبت ”ذُو“ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلند ہے</p> <p>”وَالنَّوْنُ“ اور ”كَصَابِجِ الْحَوْتِ“ میں فرق رُوَيْدًا</p> <p>رُبَّ: اس کے معنی کے بابت آٹھ اقوال</p> <p>س: اس کے معنی</p> <p>”سَ“ اور ”سَوْفَ“ میں فرق</p> <p>یہ استمرار کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ مستقبل کا</p> <p>یہ فعل حاصل ہونے کے وعدہ کا فائدہ دیتا ہے</p> <p>سَوْفَ: اس کا استعمال مستقبل بعید کے لئے</p> <p>س کے برعکس اس پر لام داخل ہوتا ہے</p> <p>سَوْفَ: کا استعمال وعید اور تہدید کے لئے</p> <p>سَوَاءٌ: کے مختلف معانی</p> <p>(۱) مستوی</p> <p>(۲) وسط</p> <p>(۳) تمام</p> <p>(۴) غیر</p> <p>سَاءَ</p> <p>سُبْحَانَ</p> <p>ظَنَّ: اس کے دو معانی:</p> <p>خیال غالب اور یقین</p> <p>قرآن میں اس لفظ کے ان میں سے کوئی ایک معنی متعین کرنے کے دو قاعدے</p> <p>اس کے تیسرے معنی جھوٹ بولنا</p> <p>عَلَى: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) استعلاء</p> <p>(۲) مصاحبت</p> <p>(۳) ابتداء</p>	<p>ثُمَّ</p> <p>جَعَلَ: اس کے استعمال کے پانچ طریقے:</p> <p>اس کے اعراب</p> <p>(۱) صَارَ: اور طَفِقَ کا قائم مقام</p> <p>(۲) ”أَوْجَدَ“ کے بجائے</p> <p>(۳) ایک چیز سے دوسری چیز کو پیدا کرنے کے معنی میں</p> <p>(۴) ایک شے کو ایک حالت سے دوسری حالت میں کر دینے کے معنی میں</p> <p>(۵) ایک شے سے اسی شے پر حکم لگانے میں</p> <p>خاشا: یہ تنزیہ کے معنی میں آتا ہے</p> <p>اس کے حرف جر نہ ہونے کی دلیل</p> <p>اس کو تنوین نہ دینے کی وجہ</p> <p>بعض نحوی اس کو اسم فعل بتاتے ہیں</p> <p>حَتَّى: ”حَتَّى“ اور ”إِلَى“ کے مابین فرق</p> <p>بعض حالت میں ”حَتَّى“ کے تین معانی</p> <p>(۱) ”إِلَى“ کا مترادف</p> <p>(۲) ”حَتَّى“ کا تہلیلیہ کا مترادف</p> <p>(۳) استثناء میں ”إِلَّا“ کا مترادف</p> <p>مسئلہ: غایہ مغیا کی بحث</p> <p>تنبیہ: ”حَتَّى“ ابتداء سے بھی ہوتا ہے</p> <p>”حَتَّى“ عاطفہ بھی ہوتا ہے</p> <p>فائدہ: ”حَتَّى“ کو ”عَتَّى“ پڑھنا</p> <p>حَتَّى: یہ ظرف مکان ہے اور ظرف زمان بھی</p> <p>یہ معرب ہے یا مبنی؟</p> <p>اس کے ظرف ہونے کی تردید</p> <p>ذُوْنَ</p> <p>ذُو: ”ذُو“ صرف اضافت کے ساتھ مستعمل ہے</p>	
۳۷۹		۳۷۵	
۳۸۰		۳۷۶	
۳۸۱		۳۷۷	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۸۲	<p>”عسی“ فعل ماضی ہے یا فعل مستقبل؟</p> <p>تشبیہ ”عسی“ کا قرآن میں دو وجہوں پر آنا</p> <p>(۱) فعل ماضی ناقص یا متعدی</p> <p>(۲) فعل تام</p> <p>عند: موجودگی اور قرب کے موقعوں پر اس کا استعمال</p> <p>اس کا صرف دو طرح استعمال بطور ظرف یا مین کا</p> <p>مجرود</p> <p>عند: کے مقام استعمال میں لدی اور لدن بھی آتے ہیں</p> <p>عند: اور لدن: کا ایک ساتھ استعمال عند ”لدن“ میں چھ فرق</p> <p>غیر: ان کے معرفہ آنے کی شرط</p> <p>یہ بطور ”لا“ نافیہ کے آئے تو حال واقع ہوتا ہے</p> <p>اگر اس کی جگہ ”الا“ آئے تو یہ حروف استثناء بن جاتا ہے</p> <p>اس کے اعراب</p> <p>اس کے استعمال کے طریق:</p> <p>(۱) مجرئی کے لئے</p> <p>(۲) بمعنی ال</p> <p>(۳) مادہ کی نہیں بلکہ صرف اس کی صورت میں نفی کے لئے</p> <p>(۴) کسی ذات کو شامل ہو</p> <p>ف: اس کے استعمال کے طریق و وجوہ</p> <p>(۱) عاطفہ</p> <p>(۲) ترشیب کے لئے</p> <p>(۳) تعقیب کے لئے</p> <p>(۴) سبب کے لئے</p> <p>(۵) بلا عطف محض سیبہ</p>	۳۸۳	<p>(۴) تعلیل</p> <p>(۵) ظرفیت</p> <p>(۶) حرف ”یا“ کے معنی میں</p> <p>فائدہ: ”علی“ کے بعض مخصوص معانی</p> <p>(۱) اضافت و اسناد</p> <p>(۲) استعانت</p> <p>(۳) تاکید</p> <p>(۴) اظہار نعمت</p> <p>تشبیہ ”علی“ اسم بھی ہوتا ہے</p> <p>عن: اس کے مختلف معانی</p> <p>(۱) مجاوزت</p> <p>(۲) بدل</p> <p>(۳) تعلیل</p> <p>(۴) بمعنی ”علی“</p> <p>(۵) بمعنی ”بعد“</p> <p>(۶) بمعنی ”میں“</p> <p>تشبیہ ”عن“ سے پہلے ”میں“ آئے تو عن اسم ہو جاتا ہے</p> <p>عسی: اس کے معنی ترجی اور اشتقاق</p> <p>یہ قریب کے معنی میں آتا ہے</p> <p>عسی: بطور خبر صیغہ واحد کے ساتھ آتا ہے</p> <p>”عسی“ استفہام میں صیغہ جمع کے ساتھ آتا ہے</p> <p>قرآن میں ”عسی“ ہر جگہ واجب ہی کے معنی میں آیا ہے</p> <p>”عسی“ کا استعمال ترغیب و ترہیب کے لئے</p> <p>”عسی“ کا استعمال اللہ تعالیٰ کے یہاں قطع و یقین کے لئے بندوں کے یہاں شک و ظن کے لئے ہے</p>
۳۸۵			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۹۱	<p>کاذ: اس کے معنی اس کی نفی اور اثبات ”اس کی نفی اثبات کے معنی میں اور اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔“ ”اس کی ماضی کی نفی بمعنی اثبات اور مضارع کی نفی بمعنی نفی آئی ہے“ ”اس کی نفی بھی نفی اور اس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آیا ہے فائدہ: کاذ بمعنی اراد کے بھی آتا ہے کاذ: اس کے معنی انقطاع (گزرنا) یہ دوام و استمرار کے معنی میں بھی آتا ہے قرآن میں کاذ پانچ طریقہ سے آیا ہے ”انتم“ اور ”کنتم“ میں فرق ”کاذ“ ”ینبغی“ کے معنی میں بھی آتا ہے یہ حضر اور وجہ کے معنی میں بھی آتا ہے تاکید کے لئے بھی آتا ہے کاذ: اس کی اصل: کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کاذ: اس کی اصل: کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کاذ: کاذ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۸۷	<p>(۳) شرط کی غیر موجودگی میں بطور رابطہ زائدہ (۴) استینافہ فی: اس کے مختلف معانی (۱) ظرفیت (۲) مصاحبت (۳) تعلیل (۴) استعلاء (۵) بمعنی حرف ”با“ (ب) (۶) بمعنی ”إلی“ (۷) بمعنی ”من“ (۸) بمعنی ”عن“ (۹) مقایست (اندازہ) (۱۰) تاکید قد: اس کے مختلف معانی (۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ ”تنبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذلک“ ”ایسا ک اور اذیتک“ وغیرہ میں کاذ کی حیثیت</p>
۳۹۲	<p>کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کاذ: اس کی اصل: کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کاذ: کاذ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۸۸	<p>(۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ ”تنبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذلک“ ”ایسا ک اور اذیتک“ وغیرہ میں کاذ کی حیثیت</p>
۳۹۳	<p>کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کاذ: اس کی اصل: کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کاذ: کاذ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۸۹	<p>(۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ ”تنبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذلک“ ”ایسا ک اور اذیتک“ وغیرہ میں کاذ کی حیثیت</p>
	<p>کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے یہ ظن اور شک کے لئے آتا ہے کاذ: اس کی اصل: کاذ تشبیہ اور ان کا مرکب اس کی کئی لغتیں اور تلفظ یہ کاذ: کاذ: یہ استغراق کے لئے آتا ہے اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال</p>	۳۹۰	<p>(۱) تحقیق (۲) تقریب (۳) تعلیل (۴) تکثیر (۵) توقع ک: اس کے مختلف معانی (۱) تشبیہ (۲) تہلیل (۳) تاکید کب اور مثل کو یکجا کرنے کی وجہ ”تنبیہ: کب کا استعمال ”مثل“ کے معنی میں بطور اسم مسئلہ: ”ذلک“ ”ایسا ک اور اذیتک“ وغیرہ میں کاذ کی حیثیت</p>

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۹۷	۴۔ تعلیل ۵۔ الیٰ کی موافقت کے لئے ۶۔ علیٰ کی موافقت کے لئے ۷۔ فی کی موافقت کے لئے ۸۔ بمعنی عِنْدَ ۹۔ بمعنی بَعْدَ ۱۰۔ عَنْ کی موافقت کے لئے ۱۱۔ تبلیغ کے لئے ۱۲۔ برائے صیرورت ۱۳۔ برائے تاکید ب (لام ناصبہ) ج (لام جازمہ) د (لام غیر عاملہ) (مہملہ) ۱۔ لام ابتداء ۲۲۔ لام زائدہ ۳۔ لام برائے جواب قسم وغیرہ ۴۔ لام موطئ لا: اس کے استعمال کی وجوہ: ۱ (لَا نافیہ) ۲ (لَا طلب ترک کے لئے) ۳ (لَا تاکید کے لئے) لَا اُقْسِمُ وغیرہ کے لَا کی توجیہات اَنْ لَا تُشْرِكُوْا کے لَا کی توجیہات اَنْهُمْ لَا يُرْجَعُوْنَ کے لَا کی توجیہات تنبیہ: ”لا“ بمعنی ”غیر“ بطور اسم فائدہ: کبھی ”لا“ کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے لات: اس کی اصل کی بابت اختلاف	۳۹۴	۱ (کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی صفت ہو) ۲ (معرفہ کی تاکید کے لئے) ۳ (تابع نہ ہو بلکہ عوائل کے بعد آئے اس کے مقام نفی میں واقع ہونے کی صورت مسئلہ: کُلَّمَا کی بحث یکلاً اور یَکَلَّا: لفظاً مفرداً معنی ثنئیہ ثنئیہ میں اُن کی خصوصیت کَلَّا: اس کی اصل اور اس کا مقصود ”یہ حرف ردغ و ذم ہے“ اس قوم پر ابن ہشام کا اعتراض اس کے معنی کی بابت علماء کا اختلاف کَلَّا (ہتوین) کی توجیہات نَحْم: یہ قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا نَحْم خبریہ کثیر کے معنی میں آتا ہے نَحْم کی اصل نَحْمی: اس کے دو معنی ۱ (تعلیل) ۲ (ان مصدر یہ کے معنی میں) تَکْلِيف: اس کے استعمال کے دو طریقے ۱ (شرط کے طور پر) ۲ (استفہامیہ) اللہ تعالیٰ کے لئے کیف کا استعمال ل: اس کی چار قسمیں ۱ (لام جارہ اور اس کے معانی: ۱۔ استحقاق ۲۔ اختصاص ۳۔ ملک
۳۹۸	۳۹۵	۳۹۶	۳۹۹
۳۹۹	۴۰۰		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۰۶	لَوْ: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) حرف امتناع وجود (۲) بمعنی ہلا (۳) بطور استفہام (۴) بطور نفی فائدہ: ہر ایک جگہ کے قرآن میں ”لَوْ“ ہر جگہ بمعنی ”ہلا“ آیا ہے	۴۰۱	اس کے عمل کے بارے میں اختلاف لَا جَرَمَ لَکِنْ: اس کے معانی (۱) استذراک (۲) تاکید (۳) استذراک و تاکید لَکِنْ: اس کے استعمال کی دو وجوہ: (۱) ”لَکِنْ“ ثقیلہ کا مخفف (۲) عاطفہ لَدِیْ اور لَدُنْ لَعَلَّ: اس کے معانی (۱) توقع (۲) تعلیل (۳) استفہام (۴) تشبیہ (۵) رجاء محض (۶) بمعنی ”شکی“ لَوْ: لَمَّا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف اشتاء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ لٹی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تشبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے
۴۰۷	لَوْ مَا: اس کی دو قسمیں (۱) اسمیہ (۲) موصولہ (بمعنی الذی) (ب) استفہامیہ (ج) شرطیہ (د) تخبینیہ (ه) نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ وغیر موصوفہ (۲) مصدریہ (۱) مصدریہ زمانیہ وغیر زمانیہ (ب) مصدریہ نافیہ ”مَا“ زائدہ تاکید کے واسطے فائدہ: ”مَا“ موصولہ ”مَا“ مصدریہ ”مَا“ استفہامیہ اور مانافیہ کی پہچان	۴۰۲	لَوْ مَا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف اشتاء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ لٹی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تشبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے
۴۰۸	لَوْ مَا: اس کی دو قسمیں (۱) اسمیہ (۲) موصولہ (بمعنی الذی) (ب) استفہامیہ (ج) شرطیہ (د) تخبینیہ (ه) نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ وغیر موصوفہ (۲) مصدریہ (۱) مصدریہ زمانیہ وغیر زمانیہ (ب) مصدریہ نافیہ ”مَا“ زائدہ تاکید کے واسطے فائدہ: ”مَا“ موصولہ ”مَا“ مصدریہ ”مَا“ استفہامیہ اور مانافیہ کی پہچان	۴۰۳	لَوْ مَا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف اشتاء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ لٹی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تشبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے
۴۰۹	لَوْ مَا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) اسمیہ (۲) موصولہ (بمعنی الذی) (ب) استفہامیہ (ج) شرطیہ (د) تخبینیہ (ه) نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ وغیر موصوفہ (۲) مصدریہ (۱) مصدریہ زمانیہ وغیر زمانیہ (ب) مصدریہ نافیہ ”مَا“ زائدہ تاکید کے واسطے فائدہ: ”مَا“ موصولہ ”مَا“ مصدریہ ”مَا“ استفہامیہ اور مانافیہ کی پہچان	۴۰۵	لَوْ مَا: اس کے استعمال کی وجوہ (۱) بطور حرف جزم (۲) ظرف بمعنی ”جین“ (۳) بطور حرف اشتاء لَنْ: لَا اور لَنْ کے ساتھ لٹی کرنے میں فرق لَوْ: اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال فائدہ: قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین خصوصیات تشبیہ: ”لَوْ“ زمانہ مستقبل میں شرطیہ مصدریہ اور تمنائی بھی آتا ہے

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۱۲	مَهْمَا ن: اس کے استعمال کے وجوہ (۱) بطور اسم (۲) بطور حرف (۱) نون تاکید (ب) نون وقایہ تنوین: اس کی اقسام (۱) تنوین حمکین (۲) تنوین تنکیر (۳) تنوین مقابله (۴) تنوین عوض (۵) تنوین الفاصل	۳۱۰	(۵) "مَا" زائدہ اور "ذَا" اشارہ کے لئے (۶) "مَا" استفہامیہ اور "ذَا" زائدہ مَتَى مَعَ مِنْ: اس کے مختلف معانی (۱) ابتدائے غایت (۲) تبعیض (۳) تبیین (۴) تعلیل (۵) فصل بالہملہ کے لئے (۶) بدل کے واسطے (۷) عموم کی تصریح اور تخصیص کے واسطے (۸) حرف بابا کے معنی میں (۹) بمعنی "عَلَى" (۱۰) بمعنی "بِیْ" (۱۱) بمعنی "عَنْ" (۱۲) بمعنی "عِنْدَ" (۱۳) تاکید کے لئے فائدہ: قولہ "أَفْبِلْدَةً مِنَ النَّاسِ" اور "أَفْبِلْدَةً النَّاسِ" میں فرق قولہ "يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ" اور قولہ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ میں فرق مِنْ: اس کے وجود استعمال (۱) موصولہ (۲) شرطیہ (۳) استفہامیہ (۴) نکرہ موصوفہ "مَنْ" اور "مَا" میں فرق
۳۱۳	نَعَمْ نَعَمْ هَآ هَآبِ هَلْ هَلَمْ هُنَا هَيْتَ هَيْهَاتَ واو: اس کی دو قسمیں (۱) عاملہ (۱) جارہ (۲) ناصیہ (ب) غیر عاملہ ا۔ واو عاطفہ	۳۱۱	
۳۱۴			
۳۱۵			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۲۰	(۶۵) ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا لحاظ رکھنا	۴۱۵	۲۔ واو استینافہ
۴۲۱	(۷) ہمشکل ترکیب (عبارت) کا خیال رکھنا		۳۔ واو حالیہ
۴۲۲	تنبیہ اول: وہ اعراب اختیار کرنا جس کی مؤید کوئی قرأت موجود ہو		۴۔ واو ثنائیہ
	تنبیہ دوم: اعراب کے متعدد احتمالات میں سے ہر ایک کو ترجیح کی دلیل ملے تو کیا کیا جائے		۵۔ واو زائدہ
	(۸) رسم الخط کی رعایت کرنا		۶۔ اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو
۴۲۳	(۹) مشتبہ امور آئیں تو غور و تامل سے کام لینا		۷۔ جمع مذکر کی علامت کا واو
	(۱۰) کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی کے اصل یا ظاہر کے خلاف روایت نہ کرنا	۴۱۶	۸۔ واو وجوہ مزعومۃ استفہام مضموم ما قبل سے بدل کر آیا ہو
	(۱۱) اصلی اور زائد حروف کی تحقیق کرنا		وَيُكَيِّنُ كَيِّنٌ
	(۱۲) لفظ زائدہ کے اطلاق سے پرہیز کرنا		وَيُلْهِجُ يَلْهِجٌ کے لئے آتا ہے
۴۲۴	تنبیہیں:		حسرت اور گھبراہٹ کے موقع پر بھی بولا جاتا ہے
	(۱) جب معنی اور اعراب میں کشمکش ہو جائے تو کیا کیا جائے		وَيُلْهِجُ يَلْهِجٌ اور وَيُنْشِكُ يَنْشِكُ میں فرق
	(۲) معنی کی تفسیر اور اعراب کی تفسیر	۴۱۷	یَا: یہ ندا کے لئے آتا ہے
	(۳) بعض وہ روایات جن میں کاتبین قرآن کی غلطیاں بتائی گئی ہیں اور ان کے جوابات		یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے
۴۲۵	مصنف عثمانی کی صحت پر ابن الانباری کا مدلل بیان		تنبیہ: ان حروف کی بحث میں اختصار برتنے کی وجہ
۴۲۶	ابن الانباری کے بیان پر مصنف کا تبصرہ		اکتالیسویں نوع (۴۱)
	مذکورہ روایات پر مزید بحث اور ان کی توجیہات		اعراب قرآن
۴۲۸	قولہ اِنْ هَٰذِهِ لَسَجُورٌ کے اعراب کی توجیہات	۴۱۸	اس موضوع پر کتابوں کے نام
	قولہ وَالْمُقْسِمِينَ الصَّلٰوةَ کے اعراب کی توجیہات		اس نوع کی اہمیت اور فوائد
	قولہ وَالصَّٰبِغُونَ کے اعراب کی توجیہات	۴۱۹	وہ امور جن کو اعراب دیتے وقت ملحوظ رکھنا چاہئے
	مذنیب: کتابت قرآن کی اغلاط کے متعلق دیگر روایات اور ان کے جوابات		(۱) پہلے اس کلمہ کے معنی سمجھ لینا
۴۲۹	فائدہ: ان حروف کا بیان جو کہ تین وجوہ سے		(۲) صناعت کی رعایت رکھنا
			(۳) عربی محاورہ اور قواعد کی پابندی کرنا
			(۴) دُرّاز کار باتوں، کمزور دجھوں اور شاذ لغتوں سے احتراز کرنا
			ان تمام ظاہری وجوہ کا استقصاء کرنا جن کا احتمال ہو سکتا ہے

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	قاعدہ دیگر: متعلق از تعریف و تنکیر		قرأت کئے گئے ہیں
	جب کسی اسم کا ذکر دو بار ہو تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں	۴۳۲	فائدہ: قرآن میں مفعول حصہ کا وجود
	تنبیہ: مذکورہ بالا قاعدہ سے چند استثناء اور ان کے جوابات	۴۳۳	بیالیسویں نوع (۴۲)
۴۳۳	قاعدہ: افراد (واحد) اور جمع		مفسر کے لئے ضروری اور اہم قواعد
۴۳۴	السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ		قاعدہ: ضما کے بیان
۴۳۵	الرِّيحِ اور الرِّيحِ	۴۳۴	قاعدہ: ضمیر کا مرجع
	نُور اور ظُلُمَتٌ		قاعدہ: ضمیر کے رجوع کرنے کا اصول
۴۳۶	نَارٌ اور جَنَّةٌ	۴۳۵	قاعدہ: ضمائر میں تنافر (پراگندگی سے) بچنے کے لئے ان میں توافق پیدا کرنا
	سَمِعَ اور بَصَرَ	۴۳۶	ضمیر الفصل: (۱) ضمیر الفصل کے قواعد
	الصَّدِيقِ اور الشَّافِعِیْنِ		(۲) ضمیر الفصل کے فوائد
	الْأَلْبَابِ		ضمیر شان وقصہ: (۱) اس کے خلاف قیاس ہونے کی پانچ وجوہ
	مشرق اور مغرب		(۲) اس کا فائدہ
۴۳۷	فائدہ: الابراء اور "الْبَرَّة" نیز "إِخْوَةٌ" اور "إِخْوَانٌ" میں فرق		تنبیہ: کسی ضمیر کو حتی الامکان ضمیر شان قرار نہ دیا جائے
	فائدہ: قرآن کے بعض اُن الفاظ کی جمع اور مفرد کی فہرست جن میں دقت پیش آ سکتی ہے		قاعدہ: ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی اکثر و بیشتر صیغہ جمع ہی کی آتی ہے
۴۳۸	فائدہ: قرآن میں مغدولہ الفاظ	۴۳۷	قاعدہ: ضمیروں میں لفظی اور معنوی مزاعات جمع ہو جائیں تو لفظی مزاعات سے ابتدا کرنی چاہئے
	قاعدہ: ایک جمع کا مقابلہ دوسری جمع سے یا جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے		قاعدہ: تذکیر و تانیث
	قاعدہ: ایسے الفاظ کا گمان جن کو مترادف گمان کیا جاتا ہے حالانکہ وہ مترادف کی قسم سے نہیں ہوتے	۴۳۸	قاعدہ: تعریف و تنکیر
۴۳۹	"خوف" اور "خشیة" میں فرق	۴۳۹	(معرفہ اور نکرہ کے ضوابط):
	الشَّيْخُ، الْبُخْلُ اور الصُّنْ میں فرق	۴۴۰	(۱) تنکیر کے اسباب
۴۵۰	تَسْبِيلٌ اور طَرِيقٌ میں فرق	۴۴۱	(۲) تعریف (معرفہ) کے اسباب
	جَاءَ اور آتَى میں فرق		فائدہ: سورۃ الاخلاص میں "أَحَدٌ" کے نکرہ اور "الصَّمَدُ" کے معرفہ لانے کی حکمت
	مَدَّ اور أَمَدٌ میں فرق	۴۴۲	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۵۹	تنبیہات	۴۵۱	سَقَى اور اَسْقَى میں فرق عَمَلَ اور فَعَلَ میں فرق قَعُود اور جُلُوس میں فرق تَمَام اور کَمَال میں فرق اَعْطَا اور اِيتَا میں فرق فائدہ: صدقہ کے لئے اِيتَاء کا خصوص اور "اَوْتُوا"
۴۶۰	تنبیہ دوم: فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے	۴۵۲	اور "اَتَيْنَاهُمْ" میں فرق
	تنبیہ سوم: اسم کی دلالت ثبوت پر اور فعل کی دلالت حدوث پر تجدید پر ہونے کی بابت ابن الزمکانی کا اختلاف	۴۵۳	السَّنة اور اَلْعَام میں فرق قاعدہ: سوال و جواب کا بیان:
	قاعدہ: مصدر کو بیان واجب کے لئے مرفوع اور بیان مستحب کے لئے منصوب لایا جاتا ہے		جواب کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے
	قاعدہ: عطف کا بیان		جواب میں سوال کے اقتضاء سے عدول کرنا
۴۶۱	عطف کی تین قسمیں	۴۵۴	جواب میں سوال سے زیادتی کرنا
	(۱) عطف علی اللفظ		جواب میں سوال کی نسبت سے کمی کرنا
	(۲) عطف علی المحل اور اس کی تین شرطیں	۴۵۵	تنبیہ: سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کرنا
	(۳) عطف علی التوہم		قاعدہ: جواب میں نفس سوال کا اعادہ کرنا
۴۶۲	تنبیہ: توہم سے غلطی مراد نہیں ہے	۴۵۶	قاعدہ: جواب کو سوال کا ہم شکل ہونا چاہئے
۴۶۳	مسئلہ: خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا		فائدہ: صحابہؓ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوالات
	مسئلہ: جملہ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا	۴۵۷	جو قرآن میں مذکور ہیں
	اُس کے برعکس صورت کے جواز میں اختلاف		فائدہ: تعریف کے لئے سوال و استدعا و طلب کے
	مسئلہ: دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف میں		لئے سوال کے اظہار میں فرق
۴۶۴	اختلاف کا بیان	۴۵۸	قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان
	مسئلہ: اعادہ جار کے بغیر ضمیر مجرور پر عطف کا حکم		

کتاب اور صاحب کتاب

یعنی ”الاتقان فی علوم القرآن“ کے مصنف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام و نسب : ابو الفضل عبد الرحمن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین سیوطی۔

خاندان : ان کے آبا و اجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطی سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر ”اسہوط“ میں آ کر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے ”السیوطی“ کہلائے۔

ولادت : پہلی رجب ۸۴۹ھ بروز اتوار بعد نماز مغرب مطابق ۳/ اکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد ”مدرسۃ الشیخونہ“ میں فقہ کے مدرس تھے۔

ابتدائی حالات : پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنی) بنا لیا جو آئندہ چل کر وادی علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسب فیض کیا اور تفسیر حدیث فقہ معانی ونحو بیان طب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۴ء) میں فریضہ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ و شیوخ کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔

تدریس : علوم نقلیہ و عقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو انہیں ان کے استاذ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسۃ الشیخونہ میں مدرس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد ان سے پہلے متعین تھے۔ ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں انہیں اس سے اہم مدرسۃ البیہر سیہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ ۱۶۱۵ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بجھا کر انہیں علم دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۱۰ء میں بعض وجوہ کی بنا پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرہ نیل کے ایک گوشہ ”الروضہ“ میں خلوت اختیار کر لی اور آخر حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسۃ البیہر سیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدے کی پیش کش کی۔ مگر علامہ نے خلوت کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

علمی و تصنیفی خدمات : علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمات بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور ان میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل یک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے جبکہ

انگریز مصنف فلوگل (Flugel) نے Wiener-Gohrl میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی ہے جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مولفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطی نے اپنی کتاب ”حسن المحاضرہ“ میں تعداد کتب تین سو بتائی ہے (ہو سکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)

علامہ سیوطی کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب ”الاتقان فی علوم القرآن“ سر فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الاتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطی کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کا فنی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اپنی تصنیف ”التجیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰۰ انواع پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین“ کا مقدمہ ہے۔“ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن و تفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

(۱) ترجمان القرآن فی التفسیر المسند للقرآن : جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر ہے۔

(۲) تفسیر الذر المنثور فی التفسیر الماثور : یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع مینہ سے ۱۳۱۳ھ میں طبع ہوئی۔ ۲۲۵۱ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔

(۳) مفحمت الاقران فی مبہمات القرآن : اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔

(۴) لباب النقول فی اسباب النزول : قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شان نزول پر علامہ سیوطی نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔

(۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبول عام تفسیر جو عرصہ دراز سے مدارس اسلامیہ کے درس نظامی میں داخل نصاب ہے علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے ابتداً علامہ جلال الدین الحلی (متوفی ۸۶۴ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفات کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطیؒ نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا اس لئے تفسیر کا نام بھی ”تفسیر جلالین“ مشہور ہوا۔

(۶) مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ وَمَطْلَعُ الْبَدْرَيْنِ : یہ ایک عظیم اور مبسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطیؒ نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہو گئی یا پایہ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔

(۷) التحبیر فی علوم التفسیر : یہ ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرين و مطلع البدرین“ کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم و فنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ ”الاتقان“ کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

(۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب ”التحیر“ کے بعد لکھی گئی اور اس میں ”التحیر“ کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشیؒ کی ”البرہان فی علوم القرآن“ اور علامہ بلقینیؒ کی ”مواقع العلوم“ کے منتخب مضامین کو حسن ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔

(۹) مُعْتَرَكُ الْقُرْآنِ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ : اعجاز قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات : علم ودانش کا یہ آفتاب ۱۸ جمادی الاولیٰ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۷ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔ رحمہ اللہ رحمة واسعة وادخله فسیح جناته۔ آمین یا رب العلمین و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ. شیخ امام عالم علامہ محقق و مدقق۔

حافظ حدیث و مجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابوالفضل عبدالرحمن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابوالمنقب ابوبکر السیوطی الشافعی فرماتے ہیں: ”تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندہ پر اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اُس کتاب میں علوم و حکمت کی اقسام سے عجیب و غریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ نظم عبارت کا خیال کیا جائے تو بے حد شیریں ہے اور لوگوں کو مخاطب بنانے میں اُس کی بلاغت بے مثل ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک و مثل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اُس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں اور میں اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (ﷺ) اُس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگ ترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل و اصحاب کرام پر ایسی رحمت و سلامتی نازل فرمائے جو روز قیامت تک دائم و قائم رہنے والی ہوں۔

حمد و نعت کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ علم ایک دریا ہے ناپید کنار ہے جس کی تھاہ معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور ایسا بلند سر بلبلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جاسکتا یا اس کے پایاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا بہترے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جدوجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسام علم کو حصر و شمار کرنے کی تمنا میں سر پٹکا مگر تھک کر رہ گئے اور حق تو یہ ہے کہ اس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگار عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرمادیا ہے: ”وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے۔ ہماری آسمانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے خداوند پاک نے اُس میں ہر چیز کا علم فراہم کر دیا ہے۔ اور اُس کی ہدایت و گمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانون سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اُسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ اور حلال و حرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اُسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط و صحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اور علم بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اُسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اُس میں موجود ہے۔ اور پند و نصائح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہل دل اور صاحب نظر اشخاص عبرت و نصیحت حاصل کرتے ہیں اور مورخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اُس میں موجود ہیں جن کا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے پھر اُس کے الفاظ کی شیرینی اور طرز بیان کی بے مثل خوبی ان سب باتوں پر طرہ ہے جس سے عقل چکر میں آ جاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھینچ جاتا ہے۔ اُس

کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہو سکتا۔
میں اپنے زمانہ طلب علم میں اس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہوا کرتا تھا کہ علمائے متقدمین نے سب کچھ کیا مگر انہوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مدون (ترتیب) نہیں کی حالانکہ علم حدیث کے متعلق ان کی اس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ ایک دن میں نے اپنے استاد اور شیخ علامہ زمان ابوالعبد اللہ محی الدین الکاظمی کو یہ فرماتے سنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے اس کتاب کی نقل ان سے حاصل کی یہ ایک بے حد مختصر رسالہ تھا اور اس کے تمام مضامین کا ماہر حاصل یہ تھا کہ اس میں دو باب تھے پہلا باب تفسیر۔ تاویل۔ قرآن۔ سورۃ اور آیت کے معانی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر ان دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزل مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نہ مل سکا۔ اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردار دین مطہری علم الدین بلقینی قاضی القضاۃ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے بتا دیا جس کا نام مواقع العلوم من مواقع النجوم تھا۔ اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابل قدر اور عمدہ تالیف ملی جس کی ترتیب و تقریر دلچسپ تھی اور اس کے اقسام و ابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اس کے دیباچہ میں حسب ذیل سبب تالیف لکھتے ہیں:

”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اس مکالمہ میں قرآن کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم و جدید زبانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علوم حدیث کے متعلق ایسی تصانیف کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ ابام شافعی کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اس کی سند رکھنے والوں اور اس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعین خود ہی مکمل اور اس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اس تصنیف میں ان تمام باتوں کا جو مجھے قرآن شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں بیان کر دوں اور اس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں میری یہ تالیف چند امور میں منحصر ہوگی۔ اول نزول کی جگہوں۔ اس کے اوقات اور مواقع کا بیان۔ اس میں بارہ نویں ہیں۔ مکی۔ مدنی۔ سفری۔ حضری۔ لیلیٰ۔ نہاری۔ صبیٰ۔ شتائی۔ فراشی۔ اسباب نزول۔ جو پہلے نازل ہوئی۔ اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم سند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں۔ متواتر۔ آحاد۔ شاذ۔ نبی ﷺ کی قراءتیں۔ رواۃ۔ حفاظ۔ سوم اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں۔ وقف۔ ابتداء۔ امالہ۔ مد۔ تخفیف۔ ہمزہ اور ادغام۔ چہارم الفاظ کے بیان میں اس کی سات قسمیں ہیں۔ غریب۔ معرب۔ مجاز۔ مشترک۔ مترادف۔ استعارہ اور تشبیہ۔ پنجم احکام سے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان۔ اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل۔ مبین۔ مؤول۔ مفہوم۔ مطلق۔ مقید۔ ناخ۔ منسوخ اور ناسخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور ان پر عمل کرنے والا کوئی مکلف شخص رہا ہو۔ ششم ان معانی کا بیان

جو الفاظ سے متعلق ہیں اور یہ پانچ نوع کے ہیں۔ فصل وصل۔ ایجاز۔ اطناب اور قصر اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء۔ کنیتیں۔ القاب۔ اور مہمبابت اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے۔ قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد انہوں نے مذکورہ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر ان کا بیان اس قدر نا کافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو ان پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اسی کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اس کتاب کے دیباچے میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا:

”علوم کی کثرت اور ان کی اشاعت ایسی خارج از شمار و قیاس ہے کہ ان کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دنیا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکنا غیر ممکن و محال ہے۔ اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہر علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہوا ہو۔ انہی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحات حدیث کے سمجھنا چاہئے۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانہ حال میں کسی نے بھی مدون نہیں کیا تھا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعہ قال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینی کے نام پڑا اور انہوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھ کر اور اسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کر اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گواں انہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کی تقسیم میں بہت کچھ محنت اٹھائی تاہم بقول امام ابو السعادت بن کثیر کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں: ”ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جسے کہ اس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو۔ تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے۔“ قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جواب تک ایک بالکل اُن چھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فرو گذاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گوئے سبقت وہی لے گئے۔ والفضل المتقدم: بہر حال مجھ کو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی۔ ایک سر مشق میرے سامنے موجود تھی اور راستہ دیکھنا نہ تھا تو سمجھا ہوا ضرور تھا میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سمجھائیں جو اب تک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں ان شاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع۔ جملہ فوائد کو قلمبند اور اس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلک تحریر میں پرو کر رہوں۔ تاکہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اس کے بکھرے ہوئے جواہر آب دار کی فراہمی اور تفسیر و حدیث کے دفتون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اولیت کا رتبہ ملے۔ پھر جب وہ مکمل و مدون ہو کر عالم ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی۔

نوع اول و دوم کی اور مدنی۔ نوع سوم و چہارم حضری اور سفری۔ نوع پنجم و ششم نہاری اور لیلی۔ نوع ہفتم و ہشتم صبی اور شتائی۔ نہم و دہم فراشی اور نومی۔ یازدہم اسباب نزول۔ دوازدہم جس کا سب سے اوّل نزول ہوا۔ سیزدہم جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا۔ چہار دہم جس کے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے۔ پانزدہم جو صرف قرآن میں نازل ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا۔ شانزدہم جو اُس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے۔ ہفدہم جس کا نزول مکرر ہوا۔ ہیز دہم جس کا نزول جدا جدا ہوا۔ نوزدہم جس کا نزول اکٹھا ہوا۔ بسیم۔ اُس کے نازل کرنے کی کیفیت اور یہاں تک ہر ایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے۔ بست و یکم۔ متواتر۔ بست و دوم۔ آحاد۔ بست و سوم۔ شاذ۔ (۲۴) نبی ﷺ کی قراءتیں۔ (۲۵ و ۲۶) رواۃ اور حفاظ۔ (۲۷) کیفیت تحل۔ (۲۸) عالی اور نازل۔ (۲۹) مسلسل اور یہاں تک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا۔ (۳۰) ابتداء۔ (۳۱) وقف۔ (۳۲) اِمالہ۔ (۳۳) مد۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ۔ (۳۵) ادغام۔ (۳۶) إخفاء۔ (۳۷) قلب کرنا۔ (۳۸) بخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق اداء کے ساتھ ہے۔ (۳۹) غریب۔ (۴۰) معرب۔ (۴۱) مجاز۔ (۴۲) مشترک۔ (۴۳) مترادف۔ (۴۴ و ۴۵) محکم اور متشابہ۔ (۴۶) مشکل۔ (۴۷ و ۴۸) مجمل اور مبین۔ (۴۹) استعارہ۔ (۵۰) تشبیہ۔ (۵۱ و ۵۲) کنایہ اور تعریض۔ (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے۔ (۵۴) عام مخصوص۔ (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو۔ (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو۔ (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کر دی ہو۔ (۵۸) موذّل۔ (۵۹) مفہوم۔ (۶۰ و ۶۱) مطلق اور مقید۔ (۶۲ و ۶۳) نسخ و منسوخ۔ (۶۴) جس پر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا۔ (۶۶ و ۶۷ و ۶۸) ایجاز۔ اطناب اور مساواة۔ (۶۹) اشباہ۔ (۷۰ و ۷۱) فصل اور وصل۔ (۷۲) قصر۔ (۷۳) احتباك۔ (۷۴) قول بالموجب۔ (۷۵ و ۷۶ و ۷۷) مطابقت۔ مناسبت اور مجانست۔ (۷۸ و ۷۹) توریۃ اور استحدام۔ (۸۰) لف و نشر۔ (۸۱) التفات۔ (۸۲) فواصل اور غایات۔ (۸۳ و ۸۴ و ۸۵) افضل القرآن۔ اُس کا فاضل اور اُس کا مفضول۔ (۸۶) مفردات القرآن۔ (۸۷) امثال۔ (۸۸ و ۸۹) آداب القاری والمقری۔ (۹۰) آداب المفسر۔ (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رد ہوتی ہے۔ (۹۲) غرائب التفسیر۔ (۹۳) مفسرین کی شناخت۔ (۹۴) کتابت قرآن۔ (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ۔ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب۔ (۹۷ و ۹۸ و ۹۹) اسماء۔ کنیتیں اور القاب۔ (۱۰۰) مبہمات۔ (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا۔ (۱۰۲) تاریخ۔ یہاں پر کتاب تحبیر کا دیباچہ ختم ہو گیا اور یہ کتاب فضل خدا سے ۷۷ میں تمام ہوئی اور جن صاحب نے اس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھے۔ پھر اس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط۔ مجموع اور مرتب تالیف کروں جس میں شمار و اعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گردآوری میں جدوجہد سے کام لوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تازہ ہوں۔ ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذہب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدر الدین محمد بن عبد اللہ

زرکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں انہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اُس کا نام برہان فی علوم القرآن رکھا ہے میں نے بہت جلد یہ کتاب اُن سے منگا کر دیکھی اور اُس کے مطالب پر عبور حاصل کیا میں نے دیکھا تو مؤلف مدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا:

”چونکہ علوم قرآن خارج از حصر و شمار اور اُس کے معانی انداز و قیاس سے باہر ہیں اس لئے اُن میں سے جتنا ہو سکے اُس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہوا۔ متقدمین میں سے جو امور انجام دینے رہ گئے منجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی اور جس طرح لوگوں نے فن حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اُس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی لہذا میں نے خدا سے مدد چاہی اور اُس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تاکہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں نے فنون قرآن اور اُس کے نکات و مطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے اُن سب کو اُس میں جمع کر دوں میں نے اس کتاب میں دلچسپ و کارآمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اسے اس قابل بنادیا کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے اور یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہو سکے۔ مفسر کو اُس کے حقائق کا اکتشاف کرنے میں مدد دے سکے۔ اور اُسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا اور اُس کے انواع فہرست حسب ذیل ہے:

نوع اول۔ سبب نزول کی شناخت میں۔ نوع دوم۔ آیات کے مابین جو مناسبت ہے اُس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں۔ نوع سوم۔ فواصل کی شناخت میں۔ نوع چہارم۔ وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔ نوع پنجم۔ علم متناہ۔ نوع ششم۔ علم مبہمات۔ نوع ہفتم اسرار فواح۔ نوع ہشتم۔ سورتوں کے خاتمہوں کے بیان میں۔ نوع نہم کلی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم جو سب سے پہلے نازل ہوئی اُس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم۔ اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغوتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم۔ قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم۔ اُس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کن کن لوگوں نے اُسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہار دہم۔ تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم۔ اُس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم۔ اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفتم اس بات کی معرفت کہ اُس میں لغت عرب کے سوا کیا آیا ہے۔ نوع ہیزدہم۔ غریب قرآن کی معرفت۔ نوع نوزدہم۔ تعریف کی شناخت۔ نوع بستم۔ معرفت احکام۔ نوع بست وکیم۔ اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین و فصیح ترین ہے۔ نوع بست و دوم۔ کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست و سوم۔ توجیہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست و چہارم۔ وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست و پنجم۔ علوم رسوم الخط۔ نوع بست و ششم۔ فضائل قرآن کی شناخت میں نوع بست و ہفتم۔ خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست و ہشتم۔ اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟ نوع بست و نہم۔ آداب تلاوت قرآن۔ نوع سی ام۔ اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف تقریر اور تحریر میں اُس کی کچھ آیتیں استعمال کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی وکیم۔ کلام مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی و دوم۔ احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی و سوم۔ اُس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی و چہارم۔

ناج و منسوخ کی شناخت۔ نوع سی و پنجم۔ اُن آیتوں کی معرفت جو وہم دلائی اور اختلاف عیاں کرتی ہیں۔ نوع سی و ششم۔ محکم اور متشابہ کا امتیاز۔ نوع سی و ہفتم۔ صفات باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم۔ نوع سی و ہشتم۔ اعجاز کا بیان۔ نوع سی و نہم۔ وجوب متواتر کی معرفت۔ نوع چہلم۔ اس بات کا بیان کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی پیروی کرتی ہے۔ نوع چہل و یکم۔ تفسیر قرآن کی معرفت۔ نوع چہل و دوم۔ وجوہ مخاطبات کی معرفت۔ نوع چہل و سوم۔ کتاب اللہ کی حقیقت و مجاز کا بیان۔ نوع چہل و چہارم۔ کنایات اور تعریض کا ذکر۔ نوع چہل و پنجم۔ معانی کلام کے اقسام کا بیان۔ نوع چہل و ششم۔ اُن امور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے۔ نوع چہلم و ہفتم۔ ادوات کی معرفت۔ اور یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اُس کے پیچھے صرف کر دینے کے باوجود بھی اُس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ہر ایک نوع کے اصول کا بیان کر دینے اور اُس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا۔ علامہ زرکشی نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے۔ میں نے اس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجالایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔ میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر قابض تھا میں اُس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہاں تک کہ آخر کار میں نے یہ عظیم الشان اور لاٹانی کتاب تیار کر لی جو فوائد اور خوبی کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جاسکتی ہے۔ میں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی۔ بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کر دینے کے قابل تھیں باہم ملا دیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا کر انہیں علیحدہ اور مستقل نوع کر دیا۔ فوائد اور قواعد کی زیادتی۔ اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اس کی دلچسپی میں چار چاند لگا دیئے اور اُس کا نام ”الاتقان فی علوم القرآن“ رکھا۔ اُمید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائیں گے اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کر سکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہ ہونے پائیں۔ میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع کیا ہے اور اُس کا نام ”مجمع البحرین و مطلع البدرین۔ الجامع التحریر الروایۃ و تقریر الدرایۃ“ رکھا ہے۔ میں خداوند کریم سے جو لاریب مسیح و مجیب ہے۔ توفیق و ہدایت اور امداد و رعایت کا طالب ہوں و مَا تَوْفِیْقُنِیْ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَیْہِ تَوَكَّلْتُ وَ اِلَیْہِ اُنِیْبُ۔

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
اول	مکی اور مدنی آیتوں کی شناخت	ناموں کا بیان	
دوم	حضری اور سفری کی معرفت	قرآن کی جمع و ترتیب کا ذکر	ہشت دہم
سوم	نہاری اور لیلی آیتوں کی شناخت	قرآن کی سورتوں آیتوں کلموں اور	نوزدہم
چہارم	صفی اور شتائی آیتوں کی شناخت	حروف کی تعداد	
پنجم	فراشی اور نومی آیتوں کی شناخت	حفاظ اور رواۃ قرآن کا ذکر	بستم
ششم	ارضی اور سماوی آیتوں کی شناخت	عالی اور نازل کا بیان	بست ویکم
ہفتم	جوسب سے پہلے نازل ہوئی	متواتر کی شناخت کا حال	بست ودوم
ہشتم	جوسب سے بعد میں نازل ہوئی	مشہور کا بیان	بست دسوم
نہم	اسباب نزول کا بیان	آحاد کا ذکر	بست وچہارم
دہم	جو آیات بعض صحابہ کی زبان پر نازل ہوئیں	شاذ کی تفصیل	بست وپنجم
	جن آیتوں کا نزول مکرر ہوا	موضوع کا بیان	بست وششم
یازدہم	جن آیتوں کا حکم ان کے نزول سے بعد	مذرج کا ذکر	بست وہفتم
دوازدہم	نافذ ہوا اور جن کا نزول بعد میں ہوا مگر	وقف اور ابتداء کا بیان	ہست وشتم
	ان کا حکم پہلے نافذ ہو گیا تھا	ان آیات کا ذکر جو لفظاً باہم متصل مگر معنی	بست ونہم
	قرآن کے ان حصص کا بیان جو متفرق طور	ایک دوسرے سے جدا ہیں	
سیزدہم	پر نازل ہوئے اور جن کا نزول ایک	امالہ فتح اور اس کا بیان جو ان دونوں کے	سی ام
	ساتھ ہوا۔	درمیان ہے	
چہار دہم	قرآن کا کتنا حصہ ملائکہ کی مشایعت کے	ادغام اظہار اخفاء اور قلب کرنے کا بیان	سی ویکم
	ساتھ نازل ہوا اور کتنا حصہ تنہا حامل وحی	مد اور قصر کا ذکر	سی ودوم
	فرشہ کی معرفت	تخفیف ہمزہ کا بیان	سی وسوم
پانزدہم	قرآن کے وہ ٹکڑے جو بعض انبیاء سابقین	تحمل قرآن کی کیفیت	سی وچہارم
	پر بھی نازل ہو چکے تھے اور وہ حصے جن کا	آداب تلاوت قرآن	سی وپنجم
	نزول صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا	معرفت غریب القرآن	سی وششم
شانزدہم	کیفیت نزول کا بیان	قرآن میں لغت حجاز سے باہر کا کون سا	سی وہفتم
ہفت دہم	اسماء قرآن اور اس کی سورتوں کے	لفظ آیا ہے؟	

نوع	مضمون	نوع	مضمون
سی و ہشتم	قرآن میں لغت عرب سے باہر کون سا لفظ آیا ہے؟	پنجاہ و نہم	فواصل آیات کا حال
سی و نہم	وجوہ و نظائر کی شناخت	ہشتم	سورتوں کے ابتدائی حصوں کا ذکر
چہلم	ان ادوات (حروف و کلمات) کے معانی جن کی مفسر کو ضرورت لاحق ہوتی ہے	شت و یکم	سورتوں کے آخری حصوں کا ذکر
چہل و یکم	معرفت اعراب القرآن	شت و دوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان
چہل و دوم	ان ضروری قواعد کے بیان میں جن کا ایک مفسر محتاج ہوتا ہے	شت و سوم	متشابہ آیتوں کا ذکر
	محکم و متشابہ کا ذکر	شت و چہارم	اعجاز القرآن
چہل و سوم	مقدم و مؤخر قرآن کا بیان	شت و پنجم	ان علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے ہیں
چہل و چہارم	اس کے خاص و عام کا ذکر	شت و ششم	امثال قرآن کا ذکر
چہل و پنجم	اس کے مجمل اور بسین کا حال	شت و ہفتم	اقسام قرآن کا بیان
چہل و ششم	ناسخ و منسوخ کا بیان	شت و نہم	قرآن کے جدل (مناظرہ) کا ذکر
چہل و ہفتم	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے	ہفتاد و یکم	اسماء کنیین اور القاب
چہل و ہشتم	اور متناقض حصوں کا ذکر	ہفتاد و دوم	مہمات قرآن کا ذکر
چہل و نہم	مطلق اور مقید کا بیان	ہفتاد و سوم	ان لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا
پنجاہم	منطوق اور مفہوم کا ذکر	ہفتاد و چہارم	فضائل قرآن کا ذکر
پنجاہ و یکم	قرآن کے وجوہ مخاطبات کا بیان	ہفتاد و پنجم	قرآن کے افضل اور فاضل حصے
پنجاہ و دوم	اس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر	ہفتاد و ششم	مفردات قرآن
پنجاہ و سوم	تشبیہ اور استعارات کا بیان	ہفتاد و ہفتم	خواص قرآن
پنجاہ و چہارم	کنایات اور تعریض کا ذکر	ہفتاد و نہم	رسوم الخط اور کتاب قرآن کے آداب
پنجاہ و پنجم	حصر اور اختصا ص کا بیان	ہشتاد و یکم	تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور
پنجاہ و ششم	ایجاز اور اطباء کا بیان	ہشتاد و دوم	اس کے شرف اور اس کی ضرورت کا بیان
پنجاہ و ہفتم	خبر اور انشاء کا ذکر	ہشتاد و سوم	مفسر کی شرطیں اور اس کے آداب کا بیان
پنجاہ و ہشتم	بدائع قرآن کا بیان	ہشتاد و نہم	غرائب التفسیر
		ہشتاد و دوم	طبقات مفسرین

اور یہ اتنی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جدا جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی

ہیں کہ ان پر جدا جدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور ان میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔ ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اس کے کہ وہ اس کتاب کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اس کی پاسنگ بھی نہیں ہو سکتیں ان کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں۔

فنون الافنان فی علوم القرآن مصنفہ ابن جوزی۔ جمال القراء مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تعلق بالقرآن العزیز مصنفہ ابی شامہ۔ البرہان فی مشکلات القرآن مصنفہ ابی المعالی عزیزی بن عبد الملک معروف بہ ”شیدلہ“۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپید کنار رگزار کے روبرو ایک مشت خاک اور بحر زار کے سامنے ایک قطرہ آب کی ہو سکتی ہے۔

جن کتابوں سے میں نے اپنی اس کتاب کی ترتیب و تالیف میں مدد لی ہے ان کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں:

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی۔ تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اثربہ۔ الرد علی من خالف مصحف عثمان مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حملۃ القرآن مؤلفہ آجری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجر۔ ان کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعہ کئے۔ قراءات اور تعلقات ادا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القرآن۔ ابن جرزی کی کتاب نشر و تقریب۔ ہذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القراءات العشر۔ ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاولندی۔ نخاس۔ الدانی۔ عمادی اور ابن النکودی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء۔ اور ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالہ و بین اللفظین وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات۔ غریب۔ عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے مفردات لقرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہردو) وجوہ و نظائر مصنفہ نیشاپوری و ابن الصمد (ہردو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاویہ مصنفہ ابن الانباری یشرح التسهيل والارشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الحلی۔ الدانی فی حروف۔ المعانی مصنفہ ابن ام قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء والسمین و سفاسی و منتخب الدین (ہر چار) ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات اور ذالقدامالی۔ مؤلفہ ابن حاجب۔ المعرب مؤلفہ جوالیقی۔ مشکل القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور اللغات التي نزل بها القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبد اللہ۔

احکام اور ان کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسماعیل و بکر بن علاء و ابی بکر رازی و الکلیا الہر اسی و ابن العربی و ابن الغرس اور ابن خونیز منداد (ساتویں کتابیں) کتاب النسخ و المنسوخ مصنفہ مکی و ابن الحصار و سعیدی و ابی جعفر النحاس و ابن العربی و ابی داؤد سجستانی و ابی عبید القاسم بن سلان اور عبد القاہر بن طاہر تہمی (ہر نہ کتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی، زبانی، ابن سراقہ، قاضی ابی بکر باقلانی، عبد القاہر جرجانی اور امام فخر

الدین کی تصنیف کردہ کتابوں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصح کی کتاب البرہان اور زمکانی کی کتاب البرہان کو مع اس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا۔ ابن عبد السلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجز پر نظر ڈالی۔ پھر زمکانی کی کتابوں نہایت التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصح کی دو کتابیں تحبیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفوائد مطالعہ کیں۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب قصی القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم۔ الحمدہ مصنفہ ابن رشیق۔ الصنائع مکتبہ مصنفہ عسکری۔ المصباح مصنفہ بدرالدین بن مالک۔ التبیان مصنفہ طبری۔ الکلیات مصنفہ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکلیات والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی اور انہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیو مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید بریں کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصانع۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر البعیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے ناظم المقدمۃ فی سرالفاظ المتقدمہ اور احکام الرائے فی احکام الآئے تھے اور غیر ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوقی۔ کتاب الشل السار مصنفہ ابن اثیر۔ کتاب کنز البراءۃ مصنفہ ابن اثیر اور شرح بدیع قدیمۃ مصنفہ موفق عبداللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کئے۔

اور مذکورہ بالا خاص فنون و مباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں۔ البرہان فی تشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔ درۃ التنزیل وغرۃ التادیل فی المتشابہ مصنفہ ابی عبد اللہ الرازی۔ کشف المعانی فی المتشابہ والمشاہی مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔ اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔ جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔ التعریف والاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی اور اس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔ التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر۔ ذات الرشید فی عدد الآئے وشرحہا مصنفہ موصلی۔ شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان اور الدر المنظم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔ رسم الخط کی کتابوں میں سے المقنع مصنفہ الدانی۔ شرح الرامیہ مصنفہ سخاوی اور اسی کی شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم۔ کنز الفوائد مصنفہ شیخ عزالدین عبد السلام الغرر۔ والددر مصنفہ شریف مرتضیٰ۔ تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب۔ جامع الفنون مصنفہ ابن شیبہ حنبلی النفیس مصنفہ ابن جوزی اور البستان مصنفہ ابی الیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔

اور جو مفسر محدث نہ تھے ان کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی۔ کشاف اور اس کا حاشیہ مصنفہ طبری۔ تفسیر امام فخر الدین اصفہانی 'حونی' ابی حیان 'ابن عطیہ' القشیری 'المرسی' ابن الجوزی 'ابن عقیل' ابن رزین 'الواحدی' الکواشی 'الماوردی' سلیم رازی 'امام الحرمین' ابن یرجان 'ابن بریرۃ' اور ابن المنیر کی تفسیریں امالی رافعی علی الفاتحہ مقدمہ تفسیر ابن النقیب الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آ گیا۔

آغاز کتاب

نوع اول۔ مکی اور مدنی کی شناخت کا بیان: ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ ان کے مکی اور مدنی بھی دو اشخاص ہیں۔ مکی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متاخر آیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہوں گی اور یا اس حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں گی لیکن یہ دوسری شق ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو شخص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور روائے مانتے ہیں۔

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب التبیہ علی فضل علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ ”علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزول قرآن اس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے اور اس بات کا جاننا کہ کون سی سورت مکہ میں نازل ہوئی مگر اس کا حکم مدنی ہے اور کون سی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے اور یہ کہ مکہ میں اہل مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا اور مدینہ میں اہل مکہ کی نسبت کیا بات اتری۔ نیز جو اس امر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ حجۃ بیت المقدس طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کون سی سورت رات کے وقت اتری تھی اور کون سی دن کے وقت یا کون سی سورۃ فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کالے جایا گیا اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملک حبشہ کو لے گئے تھے اور کون سی آیت مجمل اتری۔ اور کس آیت کا نزول اس کی تفسیر کے ساتھ ہوا اور کون سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص انہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض ان کو مدنی کہتے ہیں۔ غرضیکہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص ان کو بخوبی نہ جانتا ہو اور ان میں باہم امتیاز نہ کر سکے اس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے ان سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور ان میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع کے شمول میں ذکر کر دیا ہے۔ ابن عربی اپنی کتاب النسخ والنسخہ میں لکھتے ہیں: ”قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہم کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اس میں مختلف مکی مدنی سفری حضری لیلیٰ نہاری سماوی اور ارضی حصے ہیں ان کے علاوہ بعض حصے آسمان و زمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں اور کچھ زیر زمین غار کے اندر بھی اترے ہیں۔“ اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے: ”قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں محض مکی محض مدنی وہ کہ اس کا بعض حصہ مکی ہے اور کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی۔“

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارے میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت بنے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزل ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں ان تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور عام حجة الوداع میں بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے عکلی بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ

”خاص مکہ میں اور سفر حجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اتر اودہ تو لکی ہے اور رسالت مکہ کے مدینہ میں آ جانے کے بعد آپ کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفر ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ لکی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح میں لکی اسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہوا خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا ٹکڑا لکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطہ عقیل بن معدان از سلیم بن عامر از ابی امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے مکہ مدینہ اور شام میں۔“ ولید کہتا ہے کہ ”شام“ سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر ”تبوک“ کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اُس کے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منیٰ عرفات اور حدیبیہ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر اُحذ اور سلع اور تیسری اصطلاح یہ ہے کہ لکی وہ حصہ ہے جو اہل مکہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے خن اہل مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعودؓ کے اُس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب انتصار میں لکھتے ہیں ”لکی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جاسکتا ہے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول نہیں وارد ہوا ہے کیونکہ اُن کو منجانب اللہ اس کی بابت کچھ حکم نہیں ہوا تھا اور نہ خدا نے اس بابت کا علم اُمت کے فرائض میں داخل کیا تھا اور اگر بعض حصص قرآن کے بارے میں اہل علم پر ناخ و منسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اس کی شناخت کے لئے قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں۔“

امام بخاری نے باسناد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ”اس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارے میں اور کہاں نازل ہوئی ہے۔“ ایوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؓ سے ایک آیت قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہؓ نے کہا: ”یہ آیت اس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی“ اور کوہ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابو نعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی لکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں: ”مجھے واقفیت ہے کہ اُن سے قدامتہ بن موسیٰ نے بواسطہ ابی سلمہ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سنا: ”ابن عباسؓ نے فرمایا میں نے ابی بن کعبؓ سے اُس حصہ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا تو اُنہوں نے یہ جواب دیا: ”مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُترا۔“ ابو جعفر النحاس اپنی کتاب النسخ و المنسوخ میں تحریر کرتے ہیں: ”مجھ سے یحییٰ بن یزید بن المزیع نے اور اُس سے ابو حاتم مہل بن محمد جستانی نے بواسطہ ابو عبیدہ معمر بن اشعثی اور ابو عبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونسؓ نے

کہا: ”میں نے ابوامرو بن العلاء کو یہ کہتے سنا کہ اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا: ”میں نے اس بات کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے فرمایا سورۃ النعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی ہے اس لئے وہ مکہ ہے مگر اُس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی ”قُلْ تَعَالَوْا اتْلُ سَعْتِیْنَ آیتوں کے خاتمہ تک اور سورۃ النعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَافُ، یُونُسُ، هُوْدُ، یُوْسُفُ، رَعْدُ، اِبْرَٰهِيْمُ، الْحَجَرُ، النَّخْلُ لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اتری تھیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد سے واپس آرہے تھے۔ بنی اسرائیل، الکھف، مریم، طہ، انبیاء، الحج مگر اس کی تین ”آیتیں“ هٰذَا نِ حَصْمَانِ سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اُتری ہیں۔ المؤمنون، الفرقان، الشعراء، بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی ”وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ سے آخری سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ الذمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمان سوائے تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی اَفْمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا، فَاطِرُ، یَسَ، الصّٰفَاتِ، ص، الزمر، بجز ان تین آیتوں کے جو وحشی قاتل حمزہؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ ”يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوْا“ سے آخری آیات ثلاث تک۔ ساتوں حم کی سورتیں۔ ق، الذاریات، الطور، النجم، القمر، الرحمن، الواقعة، الصف، التغابن، باسٹھائے چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ الْمُلْكُ، ن، الْحَاقَّةُ، سَالِ سَائِلُ، نوح، الجن، المزمل، باسٹھائے دو آیتوں کے یعنی ”لَعَنَ اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اِنَّكَ تَقُوْمُ“ سے آخر تک اور پھر سورۃ المدثر سے آخر قرآن تک۔ باسٹھائے سورت ہائے اذا زلزلت، اذا جاء نصر اللہ، قُلْ هُوَ اللہُ اَحَدٌ، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ الانفال، براءۃ، النور، الاحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریم تک۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اس کے اسناد جید ہیں اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زبان دانی کے مشہور علماء ہیں۔

اور بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوة میں بیان کیا ہے: ”ہم کو ابو عبد اللہ الحافظ نے خبر دی اور اُن کو ابو محمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق اور اُس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اُس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ و حسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا: ”خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے: اقرا باسم ربک سورۃ ن، سورۃ مزمل، مدثر، تبت ید آبی لہب، اذا الشمسُ کُوْرَتْ، سبح اسم ربک الاعلیٰ، واللّیل اذا یغشی، والفجر، والضحیٰ، الم نشرح، العصر، العادیات، الکوثر، الہاکم التکائر، ارایت، قُلْ یٰٓاَیُّهَا الْکٰفِرُوْنَ، اصحاب الفیل، الفلق، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ، قُلْ هُوَ اللہُ اَحَدٌ، النّٰجْم، عَبَسَ، اِنَّا اَنْزَلْنٰہُ، والشمس وضحاہا، والسماء ذات البروج، والتین، والزیتون، لایلاف قریش، القارعة، لا اقسیم، بیوم القیامۃ، الہمزۃ، المرسلات، ق، لا اقسیم بهذا البلیل، والسماء والطّٰرِق، اقتربت الساعۃ، ص، الجن، یس، الفرقان، الملائکہ، طہ، الواقعة، طسم، طس، بنی اسرائیل، التاسعۃ، ہود“

یوسف، اصحاب الحجر، الأنعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، المؤمن، حم الدخان، حم السجدة، حمعسق، حم الزحرف، الجاثیة، الاحقاف، الذاریات، الغاشیة، اصحاب الکھف، النحل، نوح، ابراهیم، الانبیاء، المؤمنون، الم سجدة، الطور، تبارک، الحاقة، سأل، عم یتسألون، النازعات، اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت، الروم اور العنکبوت کی سورتیں۔

اور مدینہ میں مندرجہ تحت سورتیں نازل کی گئیں: وینل للمطففین، البقرة، آل عمران، الانفال، الاحزاب، المائدہ، الممتحنہ، النساء، اذا زلزلت، الحديد، محمد، الرعد، الرحمن، هل اتی علی الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر اللہ، النور، الحج، المنافقون، المجادلہ، الحجرات، یا ایہا النبی لم تحرم، الصف، الجمعة، التغابن، الفتح اور براءۃ کی سورتیں۔ یہی کہتے ہیں کہ ”التاسعة“ سے سورۃ یونس مراد ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۃ فاتحہ سورۃ الاعراف اور کھیعص مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہو گئی ہیں یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔

یہی کہتے ہیں: ”مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے“ اور اس نے احمد بن عبید الصفار سے بروایت محمد بن الفضل از اسماعیل بن عبد اللہ بن زرارة الرقی حسب روایت عبد العزیز بن عبد الرحمن القرشی از خسیف از مجاہد از عباس روایت کی ہے کہ ابن عباس نے کہا: ”سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا کھڑا“ ”اقراء باسم ربک“ نازل فرمایا ہے“ پھر اسی مذکورہ فوق حدیث کے معنی اور ان سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہو گئی تھیں۔ یہی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاید تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ مذکورہ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاید بھی ملتا ہے۔

ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں مجھ سے محمد بن عبد اللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اس سے عمرو بن حطرون نے بروایت عثمان بن غطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اس کا باپ ابن عباس سے روایت کرتا ہے یہ بیان کیا کہ ابن عباس نے فرمایا صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزول آغاڑ ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لی جاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ ”اقراء باسم ربک“ تھا۔ اس کے بعد سورۃ ن بعد از ان یا ایہا المزمّل از ان بعد یا ایہا المدثر پھر تبت یدا ہی لہب بعد اذا الشمس کورت اس کے بعد سبح اسم ربک الاعلیٰ بعد والیل اذا یغشی از ان بعد والفجر کس والضحیٰ بعد از ان الم نشرح پھر والعصر بعدہ والعادیت از ان بعد انا اعطیناک اس کے بعد الهاکم التکاثر پھر ارایت الذی بعد از ان قل یا ایہا الکافرون۔ پس الم ترکیف فعل ربک اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے سورتہائے قل اعوذ برب الفلق، قل اعوذ برب الناس، قل هو اللہ احد، النجم، عبس، انا انزلناہ فی لیلۃ القدر، والشمس وضحاہا، والسماء ذات البروج، والتین والزیتون، لایلایف قریش، القارعة، لا اقسام بیوم القیامۃ، ویل لکل ہمزة، والمرسلات، ق، لا اقسام بہذا البلد، والسماء والطارق، اقتربت الساعة، ص، الاعراف، قل اوحی، یسن، الفرقان، الملائکہ، کھیعص، طہ، الواقعة، طسم، الشعراء، طس، القصص، بنی

اسرائیل، یونس، ہود، یوسف، الحجر، الانعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، حم المؤمن، حم السجدة، حمعسق، حم، الزخرف، الدخان، الجاثیة، الاحقاف، الذاریات، الغاشیة، الکہف، النحل، انا ارسلناک فرحاً، سورة ابراهیم، الانبیاء، المؤمنین، تنزیل السجدة، الطور، تبارک الملک، الحاقة، سال، عم یتساء لون، النازعات، اذا السماء انفطرت، اذا السماء انشقت، الروم، العنکبوت، اورویل للمطففین نازل ہوئیں اور یہ وہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکہ میں نازل فرمایا پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے ہوا۔ سورة البقرة، الانفال، آل عمران، الاحزاب، الممتحنة، النساء، اذا زلزلت، الحديد، القتال، الرعد، الرحمن، الانسان، الطلاق، لم یکن، الحشر، اذا جاء نصر الله، النور، الحج، المنافقون، المجادلة، الحجرات، التحريم، الجمعة، التغابن، الصف، الفتح، المائدة اور سب سے آخر میں سورة براءة۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں۔ ابو عبیدہ اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے کہ مجھ سے عبد اللہ بن صالح نے بواسطہ معاویہ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے علی بن ابی طلحہ نے کہا ”مدینہ میں سورة البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الانفال، التوبة، الحج، النور، الاحزاب، الذین کفرو، الفتح، الحديد، المجادلة، الحشر، الممتحنة، الحواریین (اس سے سورة ”صف“ مراد ہے) التغابن، یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء، یا ایہا النبی لم تحرم الفجر، اللیل، انا انزلناه فی لیلۃ القدر، لم یکن، اذا زلزلت اور اذا جاء نصر الله کی سورتیں نازل ہوئیں اور ان کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہوا تھا اور ابو بکر الانباری بیان کرتا ہے: ”مجھ سے اسماعیل بن اسحاق قاضی نے اور اس سے حجاج بن منہال نے بواسطہ ہمام قتادة سے روایت کی ہے کہ قتادة نے کہا: ”مدینہ میں قرآن کے حسب ذیل حصے نازل ہوئے: البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، براءة، رعد، النحل، الحج، النور، الاحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد، الرحمن، المجادلة، الحشر، الممتحنة، الصف، الجمعة، المنافقون، التغابن، الطلاق، یا ایہا النبی لم تحرم ربوئیں آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت اور اذا جاء اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہوا اور ابو الحسن بن الحصار اپنی کتاب النسخ والمسنوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے ہیں سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے اور ان کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے کی ہے۔ پھر انہوں نے اسی بارے میں چند اشعار نظم کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

شعر	ترجمہ
۱. یا سائلی عن کتاب اللہ مجتہدا و عن ترتیب ما یتلی من السور	اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کر کے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔
۲. و کیف جاء بها المختار من مضی صلی الالہ علی المختار من مضی	اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ ان پر خدا کی برکت و رحمت ہو اس کس طرح پر لائے؟
۳. و ما تقدم منها قبل ہجرته و ما تأخر فی بذو ربی خضر	اور اس میں سے ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہوا اور کس قدر حصہ بعد ہجرت سفر اور اقامت کی حالتوں میں اُترا

ترجمہ	شعر
تاکہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اُس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔	۴. لِيَعْلَمَ النسخ والتخصيص مجتهد يُوَيِّدُ الْحُكْمَ بِالتَّارِيخِ وَالنَّظَرِ
تو سن! ام الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارے میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اس کی تاویل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کے لئے کر دی گئی ہے	۵. تعارض النقل في أم الكتاب وقد تأولت الحجر تنبيها المعبر
سورۃ الفاتحہ ام القرئی (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل ازاں الحمد کہیں نشان نہیں ملتا	۶. أم القرآن وفي أم القرى نزلت ما كان للخمس قبل الحمد من أثر
اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں۔	۷. وبعد هجرة خير الناس قد نزلت عشرون من سور القرآن في عشر
سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ انفال	۸. فاربعة من طوال السبع اولها وخامس الخمس في الانفال ذي العبر
چھٹی سورۃ توبہ اور سورۃ نور اور سورۃ الاحزاب	۹. وتوبة الله ان عُدَّتْ فسادة وسورة النور والاحزاب ذي الذكر
سورۃ محمد سورۃ الفتح اور سورۃ الحجرات	۱۰. وسورة نبي الله محكمة والفتح والحجرات الغر في غرر
بعد ازاں سورۃ الحديد اور پھر سورۃ المجادلۃ اور سورۃ الحشر اور سورۃ الممتحنہ	۱۱. ثم الحديد ويتلوها مجادلة والحشر ثم امتحان الله للبشر
سورۃ المنافقون اور سورۃ الجمعۃ یادگار خداوندی کے طور پر۔	۱۲. وسورة فصح الله النفاق بها وسورة الجمع تذكارا المذكر
طلاق اور تحریم کے حکم اور نصر عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔	۱۳. وللطلاق وللتحريم حُكْمُهُمَا والنصر والفتح تنبيها على العمر
یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور ان کے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں	۱۴. هذا الذي اتفقت فيه الرواة له وقد تعارضت الاخبار في آخر
سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اُس کی حابث سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے۔	۱۵. فالرعد مختلف فيها متى نزلت واكثر الناس قالوا الرعد كالقمر
اس کی مانند سورۃ الرحمن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے	۱۶. ومثلها سورة الرحمن شاهدها مما تضمن قول الجن في الخبر

شعر	ترجمہ
۱۷. وسورة للحوارین قد علمت ثم التغابن والتطفیف ذوالنذر	سورة الحوارین (صف) التغابن اور التطفیف
۱۸. وليلة القدر قد خُصت بِمِلَّتِنَا ولم یکن بعدها الزلزال فاعتبر	اور سورة ليلة القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورة زلزال
۱۹. وقل هو الله من اوصاف خالقنا وعوذتان ترد الباس بالقدر	ہمارے خالق کے اوصاف میں قل هو الله اور معوذتین جو بحکم الہی آفتوں کو مالتی ہیں
۲۰. وذالذی اختلفت فیہ الرواة لہ وربما استثیت آی من السور	ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے اس کے علاوہ
۲۱. وما سوى ذاک مکی تنزله فلا تکن من خلاف الناس فی حضر	تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔
۲۲. فلیس کل خلاف جاء معتبرا الا خلاف لہ خط من النظر	کیونکہ ہر ایک خلاف قابل اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف قابل غور ہے اسی کی جانب توجہ کرنا مناسب ہو سکتا ہے۔

فصل

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورة الفاتحہ: اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورة مکیہ ہے بلکہ ایک قول کی رو سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورة ہونا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ نوع ثانی میں بیان ہوگا۔ سورة الفاتحہ کے سب سے اول نازل ہونے پر خداوند کریم کے قول ”وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي“ سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سبع مثانی“ کی تفسیر فاتحہ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے اور سورة الحجر باتفاق سب لوگوں کے نزدیک مکیہ ہے۔ سورة الحجر میں خداوند کریم نے سورة الفاتحہ کے ذریعے سے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف و عظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یاد نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورة الفاتحہ کا مکی ہونا دل کو لگتی ہوئی بات ہے۔ ابن عطیہ اور کئی دیگر علما نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیب کے طریق سے بواسطہ فضل بن عمرو علی بن ابی طالب سے روایت کی ہے کہ علیؑ نے فرمایا ”سورة الفاتحہ مکہ میں زیر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی

تھی۔ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں اور ابو عبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اُس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں۔ ماسوائے اس کے ابن عطیہ نے زہری، عطاء، سوادہ بن زیاد اور عبد اللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہؓ سے اسناد کے ساتھ اس بارے میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں ”مجھ سے عبید بن خنم نے اور اس سے ابو بکر بن ابی شیبہ نے بواسطہ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ ”جس وقت فاتحہ الکتاب کا نزول ہوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ ورنج کے باعث چیخ اٹھا تھا اور اس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا تھا۔“ مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں دلت کر دیا گیا ہو۔ بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوا پہلی مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں اور اس تکرار اول نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورۃ الفاتحہ کے بارے میں ایک چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُس کا نزول آدھی آدھی کر کے دو مرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اول مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

سورۃ النساء: نحاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ نحاس اپنے اس قول کی سند میں آیۃ کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ“ ”الایہ“ کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکہ میں کلید خانہ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحاس کی یہ دلیل سخت ہودی اور پھس پھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوا ہے مکیہ بن جائے پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرضیکہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہؓ نے فرمایا: ”سورۃ البقرہ اور سورۃ النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی“ اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صاحبہ رسول پاک (ﷺ) کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہوا تھا۔

سورۃ یونس: مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکیہ ہے اور ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں دو روایتیں آئی ہیں۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکیہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق ابن جریج بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے پھر خصیف کے طریق پر بواسطہ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ ”سورۃ یونس“ مدنیہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اُس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کیا ہے کہ ”ابن عباسؓ نے فرمایا: ”جس وقت خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہل عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہل عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا تو انہوں نے کہا ”اللہ کا

مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اُس کا رسول ایک انسان ہو۔ تو اُس وقت خدا نے یہ آیت ”اَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا“ نازل فرمائی۔

سورة الرعد: پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہؓ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورة مکیہ ہے۔ مگر اور باقی آثار اس کے مدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباس سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاء سے بواسطہ عطاء از بن عباسؓ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابوالشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے اور پہلی شق یعنی اس سورة کا مکی ہونا سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتا ہے: ”مجھ سے ابو عوانہ نے بواسطہ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیرؓ سے باری تعالیٰ کے قول ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبداللہ بن سلام مراد ہے تو ابن جبیرؓ نے اُس کو جواب دیا یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکیہ ہے۔“ ابی ریحی اس قول کی تائید کہ یہ سورة مدنیہ ہے تو اس کے بارے میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ ”خداوند کریم کا قول ”اللَّهُ يَغْلُمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ“ ارد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تھے“ اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ سورة الرعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکیہ ہے۔

سورة الحج: پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ سے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ یہ سورة مکیہ ہے مگر اس کی چند آیتیں جن کو اُسی روایت میں راوی نے مستثنیٰ کر دیا تھا اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے بہ طریق ابن جریج و عثمان بواسطہ عطاء ابن عباسؓ ہی سے اور بہ طریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے ”ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورة الحج مکیہ ہے مگر ”هَٰذَا نَخْصَمَانِ“ سے آخر آیات تک مدنیہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مدنی ہیں اور بقول دیگر یہ پوری سورة مدنی ہے باستثنائے چار آیتوں ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ سِوَاكَ“ تک۔ یہ قول قتادہ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورة کا مدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحاک ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت ملی جلی ہوئی ہے کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور بعض آیتیں مدنی“۔ ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف ہے اس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورة الحج کی بہت سی آیتوں کے بارے میں اُن کا مدینہ میں نازل ہونا وارد ہوا ہے اور اس کا بیان ہم اسباب نزول کی بحث میں کریں گے۔

سورة الفرقان: ابن الغرس کہتا ہے: ”جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورة مکیہ ہے“ اور ضحاک اس کو مدینہ بتاتا ہے۔ سورة یسین: ابوسلیمان الدمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورة کے مدینہ ہونے کا مثبت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سورة ص: جبری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورة کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورة کا مکی ہونا مسلم ہے۔

سورة محمد: نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اس کے مکینہ ہونے کا ثبوت ہے۔

سورة الحجرات: بقول شافعیہ ہے ورنہ مدینہ۔

سورة الرحمن: جمہور کی رائے میں یہ سورة مکینہ ہے اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو انہوں نے جابر سے بیان کی ہے: ”جابر نے کہا جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کے روبرو سورة الرحمن کی تلاوت فرمائی تو اس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہ سے ارشاد کیا گیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جن جواب دیئے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے ان کے سامنے کسی مرتبہ قبائی الا ء رَبِّكُمْ تَكْذِبَانِ ” پھر تم اپنے پروردگار کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟“ نہیں پڑھی مگر یہ کہ انہوں نے اس بات کے جواب میں کہا ”وَلَا بَشَرٌ مِّثْنُ نَعْمَكَ رَبَّنَا لَكِذِبٌ فَلَيْكَ الْحَمْدُ“۔ ”اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں“ حاکم کہتا ہے ”یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر“ اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جن کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل اس روایت سے بہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکر سے بیان کیا ہے۔ اسماء نے کہا: ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلان نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے رکن (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں ”قَبَائِيْ اِلَّا ء رَبِّكُمْ تَكْذِبَانِ“ کی تلاوت کرتے سنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے“۔ اس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورة الرحمن کا نزول سورة الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورة الحديد: ابن الغرس کہتا ہے: ”جمہور تو اس سورة کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکینہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ اس سورة میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اس کا آغاز مکی ہونے سے بہت کچھ ملتا ہے۔“ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ ”وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکا یک ان کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورة الحديد کا آغاز لکھا تھا اور انہوں نے اس کو پڑھا اور یہی امر ان کے اسلام لانے کا سبب ہو گیا۔“ اس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”عمر کے اسلام لانے اور اس آیت ”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ اَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ اَلَا يَهْتَفِئُوْنَ“ کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بچ پڑا ہے۔ اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکین مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔

سورة الصدف: قول مختار یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجع بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اس قول سے بھی باہم پہنچتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبد اللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن سلام نے کہا: ”ہم چند لوگ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہو سکتا کہ خدا کو کون سا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری اس گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورة نازل فرمائی: ”سَبِّحْ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيْمُ“ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ“ یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کر دی۔ عبد اللہ بن سلام نے کہا ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورة ختم کر کے پڑھ کے سنا دی۔“

سورة الجمعة: صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثناء میں آپ پر سورة الجمعة نازل ہوئی اور یہ آیت ”وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ“ من کر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟“ آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم کی ہے کہ ابو ہریرہ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اور اس حدیث کی آیت ”قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا“ میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے اور سورة کا پچھلا حصہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوا ہے جو حسب تشریح صحیح حدیثوں کے حالت خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہر حال اس سب وجہ سے سورة الجمعة کا ازسرتا پامدنیہ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔

سورة التغابن: اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مدنی ہونے کا اور دوسرے مکی ہونے کا مگر اس کا پچھلا حصہ مکی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مدنی ہے۔

سورة الملک: اس کے بارے میں ایک بالکل انوکھا قول مدنیہ ہونے کا وارد ہوا ہے۔

سورة الانسان: ایک قول میں مدنیہ اور دوسرا غریب قول کے رُو سے نکیہ ہے مگر ایک آیت اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی ”وَلَا تَطْعَمِنْهُمْ اِثْمًا اَوْ كُفُوًا“ (اس کو سورة الذہر بھی کہتے ہیں)

سورة المطففين: ابن الغرس کہتا ہے ”ایک قول یہ ہے کہ سورة المطففين مکیہ ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورة میں اساطیر کا ذکر آیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مدنیہ ہے کیونکہ مدینہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کر تول ناپ میں کمی کیا کر تے تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصہ تطفیف کے باقی سورة مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورة مکہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے۔ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے انہوں نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ اس بات کی زبردست دلیل ہو سکتی ہے کہ سورة المطففين کا نزول مدینہ ہی میں ہوا اور حدیث حسب ذیل ہے۔ ابن عباس نے کہا ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارے میں بڑے بڑے لوگ تھے اس لیے اللہ پاک نے ”وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ“ نازل فرمائی اور اس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔

سورة الاعلى: جمہور اس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ”اس میں نماز عید اور صدقہ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول ابن کے مدنیہ ہونے کا آیا ہے“ مگر اس کی تردید اس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے بخاری نے براء بن عازب سے روایت کیا ہے کہ براء نے کہا ”سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھر ان کے بعد عمار اور بلال اور سعد آئے بعد ازاں عمر بن الخطاب بیس ساتھیوں سمیت آئے اور ان کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لا کر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہل مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے ہی سبب اسم ربک الاعلى ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔

سورة الفجر: اس کے بارے میں دو قول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ ابو حیان اور جمہور نے اس کو مکہ بتایا ہے۔

سورة البلد: ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول آنے کا ذکر کرتا ہوا کہتا ہے کہ خداوند کریم کا ”بِهَذَا الْبَلَدِ“ کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سورة الليل: مشہور تر قول اس کے مکہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سبب نزول میں ”نخلہ کا قصہ آنے سے بعض لوگ اسے مدنیہ کہنے لگے۔ قصہ ”نخلہ“ کا ذکر ہم اسباب نزول کے ذیل میں کریں گے اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سورة القدر: اس کی بابت دو قول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے مکہ ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے مدنیہ ہونے کا استدلال اس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی امیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات ناگوار ہوئی پھر اس کے بعد انا اعطیناک الکوثر اور انا انزلناہ فی لیلة القدر کی سورتیں نازل ہوئیں۔ تا آخر حدیث“۔ المزنی کہتا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورة لَمْ يَكُنْ: بقول ابن الغرس مشہور ترین حیثیت سے یہ سورة مکہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اس نے ابی حنیہ البدری سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت سورة ”لَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا“ آخر تک نازل ہوئی تو جبریلؑ نے مجھ سے کہا۔ (یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اسے اُبی کے رو برو پڑھئے آخر حدیث تک“۔ اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے اور اسی مذکورہ بالا حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے۔

سورة زلزله: اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”جس وقت آیہ کریمہ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ الآیہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بے شک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گے۔ آخر حدیث تک اور یہ ظاہر ہے کہ ابو سعیدؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جبکہ اُحد کے بعد سن بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورة العاديات: اس کے بارے میں دو قول ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی چنانچہ اس وقت ”وَالْعَدِيَّاتِ“ کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک“۔

سورة الهاکم: مشہور تر بات تو یہ ہے کہ یہ سورة مکہ ہے اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قول مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہؓ سے روایت کیا ہے کہ ”یہ سورة دو انصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا“۔ آخری حدیث تک“ اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ یہ سورة یہودیوں کے بارے میں نازل

ہوئی ہے۔ بخاری نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم اُس وقت تک ”لو كَانَ لِابْنِ اٰدَمَ وَاِدٍ مِنْ ذَهَبٍ“ کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورۃ الہاکم التکاثر“ نازل نہیں ہوئی تھی۔ اور ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذابِ قبر کے بارہ میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا“ اور عذابِ قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔

سورۃ ارایت: اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الکوثر: درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انسؓ سے روایت کیا ہے۔ انسؓ نے کہا: ”اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھا کر ارشاد کیا: ”مجھ پر اسی وقت از سر نو ایک سورۃ نازل ہوئی ہے پھر آپ نے پڑھا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اِنَّا عَطَيْنَاكَ الْکُوثُرَ“ یہاں تک کہ اس سورۃ کو ختم کر دیا۔“ آخر حدیث تک۔

سورۃ الاخلاص: اس کی بابت دو قول ہیں جن کے باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اس سورۃ کے سبب نزول میں وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبارہ نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔ پھر بعد میں مجھ پر اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہو گئی جسے میں اسبابِ نزول کے بیان میں تحریر کروں گا۔

معوذتین: قول مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ ان کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اُس حدیث کی روایت کی ہے۔

فصل

مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بیہقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ ”بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا۔“ ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے ”لیکن بعض آدمی ایسے بھی ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے۔“ ابن حجرؒ شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقع ہیں مگر اس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں مدینہ واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہوا ہو۔ تو یہ

بات شاذ و نادر ہے اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا مجھے علم حاصل ہوا انہیں بالاستیعاب درج کروں گا لیکن اس بارے میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور اصطلاح ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظہ بیان کرنے سے بخیاں اختصار پر ہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سورة الفاتحة: پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورة کا نصف حصہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سورة البقرة: اس میں سے صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں (۱) ”فَاعْفُوا وَصَفَحُوا“ اور (۲) ”لَيْسَ عَلَيْكَ هَذَاهُم“۔
سورة الانعام: ابن الحصار کہتا ہے ”اس سورة میں نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر اس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے جو اس سورة کے ایک بارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جاسکتی میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں ”قُلْ تَعَالَوْا“ سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ“ بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ دو آیتوں تک مسیلمہ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی ”الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ.....“ اور ”وَالَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ“ اور ابوالشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ ”سورة الانعام کل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا ”مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ“ اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطہ لیث بشر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”سورة الانعام مکہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُو“ اور ایک اس کے بعد کی آیت کہ یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورة الاعراف: ابوالشیخ اور ابن حبان قنادہ سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا سورة الاعراف مکہ ہے مگر اُس کی ایک آیت ”وَأَسْأَلُهُمْ فِي الْقُرْآنَةِ.....“ اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اس آیت سے ”وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ“ آلائیہ تک مدنی ہے۔

سورة الانفال: اس میں صرف ایک آیت ”وَإِذَا يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا.....“ آلائیہ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا مدینہ میں نازل ہوئی جیسا کہ ہم نے اسباب النزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ.....“ کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العزری وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزاز نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے۔

سورة براءة: ابن الغرس کہتا ہے یہ سورة مدنیہ ہے مگر دو آیتیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ اِلٰى اَخْرَابًا۔ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ قول عجیب و غریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورة کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ اور بعض علماء نے ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ.....“ الایہ کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے بدیں وجہ کہ اس کے شان نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمایا تھا کہ ”جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اس وقت تک تمہارے لئے طلب مغفرت کرتا رہوں گا۔“

سورة یونس: اس میں سے ”فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ“ دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور آیہ کریمہ ”وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ.....“ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور ایک قول ہے کہ یہ سورة ابتدا سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی اس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں نازل کیا ہے۔

سورة هود: اس میں سے تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ (۲) اَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ (۳) اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفِي النُّهَارِ مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی۔

سورة يوسف: بقول ابو حیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر ابو حیان کا یہ قول سخت کمزور اور ناقابل التفات ہے۔

سورة الرعد: ابوالشیخ نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ قنادہ نے کہا ”سورة الرعد مدینہ ہے مگر ایک آیت ”وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ.....“ اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورة مکیہ ہے قول باری تعالیٰ ”اللَّهُ يَعْلَمُ.....“ لغایت..... وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ“ مستثنیٰ کیا جائے گا جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے اور یہ آیت سورة میں سب سے آخر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جندب سے روایت کی ہے کہ جندب نے کہا ”عبداللہ بن سلام آیا اور دروازہ مسجد کے دونوں بازوؤں کو تھام کر کہنے لگا۔ ”لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارے میں آیت ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ نازل ہوئی وہ کہاں ہے؟“ لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بے شک۔“

سورة ابراهيم: ابوالشیخ نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورة ابراهيم مکیہ ہے مجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں: ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِيْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ كُفْرًا..... فَبِئْسَ الْقَرَارُ“ تک۔

سورة الحجر: بعض لوگوں نے اس میں سے ایک آیت ”وَلَقَدْ اَتَيْنَاكَ بِسَبْعًا.....“ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوار تو یہ تھا کہ قول باری تعالیٰ ”وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُتَفَقِدِيْنَ“ الایہ اس سے مستثنیٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اس کے سبب نزول میں جو حدیث روایت کی وہ اسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس آیت کا نزول نماز کی صف

بندی کے بارے میں ہوا ہے۔

سورة النحل: پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہو چکا ہے کہ انہوں نے اُس کے آخری حصہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اس قول کی تائید کر دے اور ابو الشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورة النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں ”وَإِنْ عَابَقْتُمْ“ الایہ سے آخر سورة تک اور قتادہ سے روایت کی گئی ہے انہوں نے کہا ”سورة النحل قول باری تعالیٰ“ ”وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا.....“ الایہ سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورة سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اول منزل کی نوع میں آئے گا کہ جابر بن زید سے مروی ہے ”سورة النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورة کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی ترویید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ کے شان نزول میں روایت کیا ہے اور اُس کا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا۔

سورة الاسراء: اس میں سے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“ الایہ: بوجہ اُس روایت کے جسے بخاری نے ابن مسعود سے بیان کیا ہے مستثنیٰ ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ ”یہ آیت مدینہ میں بجواب سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنہوں نے حقیقت روح کی بابت استفسار کیا تھا اور آیت کریمہ ”وَإِنْ كُنَادُوا لِيَفْتِنُونَا.....“ الایہ سے تا قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“ بھی مع قول باری تعالیٰ ”لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ“ الایہ اور ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ“ الایہ کے اس سورة سے مستثنیٰ کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورة الكهف: اس کے اول سے ”جُزُرًا“ تک۔ پھر قول باری تعالیٰ ”وَاصْبِرْ نَفْسَكَ.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا“ سے آخر سورة تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورة مريم: اس میں آیت سجدہ اور ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ الایہ مستثنیٰ ہے۔

سورة طه: اس میں صرف ”فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اس سے ایک آیت اور بھی مستثنیٰ کی جاتی کیونکہ بزار اور ابو یعلیٰ نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابو رافع نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو یہ ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماورجہ کی چاند رات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا اُدھار دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں مگر کسی چیز کو رہن رکھ کر لے جاؤ۔ میں نے واپس آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع دی تو آپ نے فرمایا: ”قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ پھر ہنوز میں آپ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی ”وَلَا تَحْمِلْنِ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَاهُ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ.....“

سورة الانبياء: اس میں سے ایک آیت ”الْفَلَاحُ يَوْمَ يَأْتِي الْاَرْضَ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے۔

سورة الحج: اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورة المؤمنون: اس سے ”حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ“ سے۔ قول باری تعالیٰ مُبْلِسُونَ کیا گیا ہے۔

سورة الفرقان: اس میں ”وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ سِوَايَ“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورة الشعراء: ابن عباسؓ نے اس میں سے ”وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ سے آخر سورة تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے آیہ کریمہ اَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ اَنْ يَعْلَمَ اُولَٰئِكَ عِلْمًا بِنَبِيِّ اِسْرَٰئِيلَ کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔ یہ ابن الغرس کا بیان ہے۔

سورة القصص: مجملہ اس کے ”الَّذِينَ اتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ“ سے قول تعالیٰ الْجَاهِلِينَ تک مکمل ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ ”سورة القصص کی یہ آیت اور سورة الحديد کا خاتمہ اَنْ نَجَاشِي کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جو ملک حبش سے آ کر واقعہ اُحد میں شریک ہوئے تھے۔“ اس کے علاوہ سورة القصص میں سے قول باری تعالیٰ ”اِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ اَن تَقْرَاهُ“ بھی مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کی علت آگے بیان ہوگی۔

سورة العنكبوت: اس کے شروع سے ”وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ“ تک باعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایت سبب نزول کے اعتبار سے ”وَتَكَايَنَ مِنْ ذَابَّةٍ“ آلیہ کو بھی اس سورة سے مستثنیٰ کرنا چاہئے۔

سورة لقمان: اس میں سے ابن عباسؓ نے ”وَلَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ“ سے تینوں آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سورة السجدة: اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات ”اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا“ تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کی ہیں اور ان کے سوا اور لوگوں نے ”تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ“ کو بھی بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا ہے جس کے راوی ہزار اُسے بلاٹ سے روایت کرتے ہیں کہ بلاٹ نے کہا: ”ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد سے عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی۔“

سورة سباء: اس میں سے ایک آیت ”وَيَرَى الَّذِينَ اُوْتُوا الْعِلْمَ“ مستثنیٰ کی گئی ہے اور ترمذی نے فروة بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ فروة نے کہا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا میں اپنی قوم کے اُن لوگوں سے نہ لڑوں جنہوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے۔ آخر حدیث تک“ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ ”وَاَنْزِلَ فِي مَبْنَا مَا اَنْزِلَ“ یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترنا تھا وہ سورة سباء میں نازل ہو چکا پھر اس بات کو سن کر استفسار کرنے والے شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! سب کیا چیز ہے؟“ آخر حدیث تک۔ ابن الحصار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہوا ہے کیونکہ فروة بن نسیک کا ہجرت کر آنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ھ میں وقوع پذیر ہوا۔ مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”وَاَنْزِلَ الْخ“ اس سورة کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے

کا بیان ہو۔

سورۃ یسین: اس میں سے صرف ”إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ“ کا استثناء کیا گیا ہے اور اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابی سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”بنو سلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ وہاں سے ترک ہو دو باش کر کے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں اس وقت یہ آیت نازل ہوئی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”بے شک تم لوگوں کے نقش قدم نامہ اعمال میں لکھے جائیں گے“ اس لئے انہوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا اور بعض دیگر علماء نے آیت کریمہ ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ انْفِقُوا.....“ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارے میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے۔

سورۃ الزمر: پہلے بروایت ابن عباسؓ اس میں سے آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ“ سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہؓ کے بارے میں ہوا تھا اور بعض دیگر راویوں نے ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ.....“ کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے ”اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْخَبَرِ.....“ کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جزری نے کیا ہے۔

سورۃ غافر: منجملہ اس کے ”إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ.....“ الی قولہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُونَ“ کا استثناء کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں اس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر بیان کیا اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے۔

سورۃ شوریٰ: اس میں سے آیت کریمہ ”أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ.....“ سے قول باری تعالیٰ بِصِيرٍ تک کی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اس حدیث کی دلالت سے ہوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دوبارہ انصار نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَلَوْ بَسَطَ.....“ اصحاب صفہ کے حق میں نازل ہوا اور بعض لوگوں نے ”وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ..... مِنْ سَبِيلٍ“ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الزخرف: اس میں آیت کریمہ ”وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا.....“ کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کی بابت۔

سورۃ الجاثیہ: اس میں سے ”قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا.....“ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے۔

سورۃ الاحقاف: اس میں سے ”قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ.....“ کو بوجہ اس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الانجمی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبداللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں۔ مگر ابن ابی حاتم مسروقؓ سے روایت کرتا

ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہے اور عبد اللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے پھر ان پر ورنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور شعی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبد اللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکہ ہے اور بعض راویوں نے ”وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ...“ کو چار آیتوں تک اور قولہ تعالیٰ ”فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ...“ کو اس سورۃ میں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیت ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ...“ کو بھی مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارے میں نازل ہونے کی روایت کی ہے۔

سورۃ النجم: اس میں سے ”الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ...“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى...“ سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ القمر: اس میں سے ”سَيَهْزُمُ الْجَمْعُ...“ کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں ”إِنَّ الْمُتَّقِينَ...“ سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الرحمن: اس میں سے ”يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ...“ مستثنیٰ کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں آیا ہے۔

سورۃ الواقعة: اس میں سے ”ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ...“ اور قول باری تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِسَمَوَاتِ النَّجُومِ...“ تک بوجہ اس حدیث کے جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الحديد: اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورۃ المجادلۃ: ”مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى“ تین آیتیں اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہیں اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

سورۃ التغابن: اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ ورنہ نہیں۔

سورۃ التحریم: پہلے قارۃ نے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکہ ہے۔

سورۃ تبارک (الملک): جبیر نے اپنی تفسیر میں بواسطہ ضحاک ابن عباس سے روایت کی ہے کہ سورۃ ”تَبَارَكَ الْمَلِكُ“ اہل مکہ کے بارے میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الن: منجملہ اس کے ”أَنَا بَلَوْنَاهُمْ...“ تک اور ”فَاصْبِرْ...“ الصَّالِحِينَ تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ المزمل: اس میں سے ”وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ...“ دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باری تعالیٰ ”إِنَّ

رَبِّكَ يَعْلَمُ“ سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اس روایت سے ہو جاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہؓ ام المؤمنین ہیں کہ ”سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورۃ کے نزول سے ایک سال کے بعد اس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نماز پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض ہوئی تھی۔

سورۃ الانسان: یعنی سورۃ الدھر۔ اس میں سے محض ایک آیت ”فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ“ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ المرسلات: منجملہ اس کے ایک آیت ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ“ مستثنیٰ ہے اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔

سورۃ المطففين: ایک قول کی رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکمل ہے۔

سورۃ البلد: ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر باستثنائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکی ہیں۔

سورۃ الليل: اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورۃ مکمل ہے۔

سورۃ ارايت: کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری۔

ضابطے: یعنی مکی اور مدنی سورتوں اور آیتوں کی شناخت کے کلیہ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں: حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطہ ابراہیم از علقمہ عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس حصہ قرآن میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اس کا نزول مدینہ میں ہوا اور جس حصہ میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اُترا تھا۔ اس حدیث کو ابوسعید نے بھی اپنی کتاب الفصائل میں علقمہ سے حدیث مرسل کے طرز پر روایت کیا ہے اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ یا ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ آیا ہے وہ مکی ہے اور جس جگہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ آیا ہے وہ مدنی ہے ابن عطیہ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے بارے میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کبھی مدنی سورۃ میں بھی آ جاتا ہے ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناسخ و منسوخ کی تدقیق) کی طرف زیادہ توجہ کی ہے انہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابل اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر ردیکھا جائے تو بادی تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء باتفاق سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اس کا آغاز ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ہی سے معلوم ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ الحج کے مکمل ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اس میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَسُجِدُوا“ موجود ہے اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سورۃ البقرہ مدنیہ ہے اور اس میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ“ اور ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ“ موجود ہے اسی طرح سورۃ النساء مدنیہ ہے اور اس کا آغاز ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ سے ہوتا ہے۔ مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دے دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بنا پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے ورنہ اکثر مکملہ سورتوں میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ بھی وارد ہوا ہے۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا اسے

قریب الفہم بنادے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مقصود ہیں اور قاضی کہتا ہے کہ ”اگر اس بارے میں نقل کی طرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لی جاسکتی ہے ورنہ جبکہ اس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی نسبت مدینہ میں اہل ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھہرتی ہے کیونکہ مؤمنین کو ان کی صفت نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکتا جائز تھا اور جس طرح مؤمنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جاسکتا تھا۔“ اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس بن بکر کے طریق پر بواسطہ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے اور جس حصہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُترا ہے“ اور جبری کہتا ہے ”مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں اول سماعی اور دوم قیاسی۔ سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورۃ کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہوا اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورۃ میں صرف ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ یا ”كُلًّا“ آیا ہے یا ”هَرَاوَيْنَ“ اور ”رَعْدُ“ کو چھوڑ کر اُس کے ابتدا میں کوئی حرف بھی ہے یا سورۃ البقرہ کے علاوہ اُس میں آدَم اور ابلیس کا قصہ آیا ہے۔ تو وہ سورۃ مکیہ ہوگی اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گزشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکیہ ہوگی اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدینہ قرار پاسکے گی۔“ علامہ مکی کہتا ہے کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں۔ مگر کسی اور شخص نے مکی کے اس قول میں اتنی زیادتی کر دی ہے کہ ”باستثناء سورۃ عنکبوت“ ہذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکیہ ہوگی اور علامہ دیرینی کہتے ہیں:

وَمَا نَزَلَتْ كَلًّا بِشَرِّبَ فَاغْلُمُنْ وَلَمْ تَأْتِ فِي الْقُرْآنِ فِي نِصْفِ الْأَعْلَى

شرب (مدینہ) میں کبھی کلا کا لفظ نہیں نازل ہوا اور قرآن کے پہلے نصف حصہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے۔

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا حصہ مکہ میں اُترا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اس لئے اُس حصہ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً انہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جاسکتا کیونکہ اس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اُس میں اُن کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی۔ اور اس بات کا ذکر عثمانی نے کیا ہے۔

فائدہ: طبرانی ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ”مفصل تمنا نزول مکہ میں ہوا اور ہم کئی سال تک اُسی کی قراءت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اُس کے سوا قرآن کا کوئی اور حصہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا۔“

تنبیہ: ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے اُن سے مکی مدنی مختلف فیہ ترتیب نزول اور اس بات کا علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کون سی ہیں اور مدنی سورتوں میں کون سی مکی آیتیں شریک ہیں اور اب اس نوع کے متعلق جو دجہیں باقی رہ گئی ہیں اُن کا مع اُن کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ ”آل عمران اور سورۃ البقرہ کو صحیح مسلم میں ”ہَرَاوَيْنَ“ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم

۲۔ مفصل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم و تنسیخ کی وجہ اپنے موقع پر بیان ہوگی۔ مترجم

جو آیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگر ان کا حکم مدنی ہے ان کی مثال یہ ہے: ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى“ اس کا نزول فتح مکہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر یہ مدنی آیت کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے اور آیت کریمہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ.....“ کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر ان کا حکم مکی ہے منجملہ ان کے ایک سورۃ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورت مدینہ میں اہل مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری اور سورۃ النحل کی آیت ”وَالَّذِينَ هَاجَرُوا.....“ بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف ہے اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اس کا خطاب مشرکین مکہ کی جانب ہے۔ اب رہی اس کی نظیر کہ مکی سورتوں میں مدنی آیت کی تزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اس کے لئے ”سورۃ النجم“ کی آیت ”الَّذِينَ يَجْتَبِئُونَ الْأَيْمَانَ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ“ پیش کی جاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبائر ان گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتش دوزخ میں جلنا ہے اور ”لَمَمَ“ وہ خطائیں جو دونوں مذکورہ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لہذا یہ بات قابل غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اس کے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت کا حکم مدنی تھا اور مدنی سورتوں میں مکہ کی تزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں ”وَالْعَذِيبَاتِ صُبْحًا“ اور سورۃ الانفال کی آیت ”وَإِذَا قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ.....“ کا پیش کر دینا کافی ہے۔

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا ہے اس کی مثال سورۃ یوسف اور سورۃ الاخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہو چکی ہو بخاری کی روایت کے اعتبار سے ”نَسَبَحَ“ کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اس کی مثالیں آیات ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ.....“ رہا۔ سورۃ براءۃ کا آغاز اور ”إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ.....“ ہیں۔

اور حبش کے ملک کی طرف قرآن کا جو حصہ گیا تھا وہ ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ.....“ تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک روم کی طرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کی طرف محمول ہونے والے حصہ کی مثال میں سورۃ مریم کو پیش کرنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ احمد نے اپنی مسند میں جو روایت کی ہے اس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالبؑ نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہ حبش کے روبرو پڑھا تھا۔

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جہت طائف بیت المقدس اور حدیبیہ میں ہوا۔ ان کا بیان اس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا اور انہی کے ساتھ مقامات منی عرفات عسفان تبوک بدر احد حراء اور حمرہ الاسد میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

دوسری نوع

حضری اور سفری کی شناخت میں

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامت مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور ان کی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں۔ لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہوا ہے مجھے ان کی ہی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہوا اور وہ حسب ذیل ہیں:

”وَآتِجْزُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی“ یہ آیت مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ جابر سے روایت کرتے ہیں کہ جابر نے کہا ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا ”یہ ہمارے جد اعلیٰ ابراہیم خلیل کا مقام ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں“ عمرؓ نے دریافت کیا ”تو پھر کیا ہم اسے مصلیٰ نہ بنالیں؟“ پس اسی وقت یہ آیت نازل ہوئی اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقام ابراہیم پر گزرے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ہم اپنے خدا کے خلیل کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟“ رسول پاکؐ نے فرمایا ”بیشک کیوں نہیں“ عمرؓ نے کہا ”تو کیا ہم اس کو مصلیٰ نہ بنائیں؟“ بس اسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی اور ابن الخطابؓ کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے عمرۃ القضاء غزوة الفتح یا حجۃ الوداع کے موقع پر۔

لَيْسَ الْبِرِّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا..... ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیہ میں ہوا تھا اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی۔

”وَاسْمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ.....“ ابن ابی حاتم نے صفوان بن امیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”آپ میرے عمرہ کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟“ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وہ عمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟“ تو اپنے کپڑے اتار کر رکھ دے اور پھر غسل کرے۔ آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْعًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ..... حدیبیہ میں اتری تھی جیسا کہ احمد نے کعب بن عجرۃ سے حسن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے بھی اسی امر کی روایت کی۔ بچت۔

اَمِنْ الرُّسُلِ..... کہا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا اور میں اس کی کسی دلیل پر مطلق نہیں ہوا ہوں۔

وَاقْفُوا يَوْمَ تُرْجَعُونَ فِيْهِ..... یہی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقام منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ..... طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراء الاسد میں نازل ہوئی۔

آیۃ تيمم: جو سورۃ النساء میں ہے اُس کی نسبت ابن مردويه نے اسلع بن شریک سے روایت کی ہے یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا: فتح مکہ کے دن خانہ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت سید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے نیز ابن مردويه نے ابن عباسؓ سے اس کو روایت کیا ہے۔

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ..... مقام عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ احمد نے ابی عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ: بزار وغیرہ نے حدیفہؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ المائدہ کا آغاز: بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزیدؓ سے روایت کی ہے یہ آیت منیٰ میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں ام عمرو اور اُس کے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں ہوا تھا اور ابو عبید نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا۔

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ: صحیح حدیث میں عمروؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں مگر ابن مردويه نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور اس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہوا تھا اور اسی طرح پر حدیث ابی ہریرہؓ سے بھی مروی ہے اور اس حدیث میں آیا ہے اُس دن ذی الحجۃ کی اٹھارہویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورہ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیت تيمم: اس کے بارے میں صحیح روایت عائشہؓ ام المؤمنین سے یہ آئی ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آرہے تھے اور ایک لفظ میں ”بِالْبَيْدَاءِ“ او ”بِذَاتِ الْجَيْشِ“ آیا ہے۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا ہے ”روایت کے الفاظ بیان کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا“ اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے۔ ابن سعد اور ابن حبان نے اس بات میں ابن عبد البر پر سبقت کی ہے۔ غزوۃ بنی المصطلق اور غزوۃ المرسیع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیہ وخیر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہؓ نے ”بِالْبَيْدَاءِ“ او ”بِذَاتِ الْجَيْشِ“ کہہ کر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیر کے مابین واقع ہیں جیسا کہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے۔ لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شے ہے اور ابو عبید البکری کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعہ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستہ سے آتے ہوئے

پڑتا ہے اور ذاتِ انجیش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ..... ابن جریر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت اُتری تھی جب کہ آپ ساتویں جنگ کے موقع پر بطنِ نخل میں تشریف رکھتے تھے اور اُس وقت بنو ثعلبہ اور بنو محارب کے لوگوں نے آپ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر (ﷺ) کو دشمنوں کے قریب سے مطلع بنا دیا۔“

وَيَعْصِمُكَ اللَّهُ مِنَ النَّاسِ..... صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حالتِ سفر میں ہوا تھا اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابر سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے غزوہ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الانفال: اس کا نزول جنگِ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا جیسا کہ احمد نے سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا ہے۔

إِذَا تَسْتَعِيثُونَ رَبَّكُمْ..... یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیسا کہ ترمذی نے عمر سے روایت کیا ہے۔
وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ..... اس کا نزول بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ احمد نے ثوبان سے روایت کیا ہے۔

وَلَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا..... کا نزول غزوہ تبوک میں ہوا تھا۔ اس کی روایت ابن جریر نے ابن عباس سے کی ہے۔
وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ غَزْوَةً تَبُوكَ میں نازل ہوئی تھی۔ اس کی روایت ابن ابی حاتم نے ابن عمر سے کی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا..... طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور انہوں نے ثنیۃ عسفان سے اترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی۔

سورۃ النحل کا خاتمہ: بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول احد کی جنگ میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ اُس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

وَإِنْ تَكَادُ وَالْيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب، عبدالرحمن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی۔

آغاز سورۃ الحج: ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ“ تا قول باری تعالیٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ کا نزول ہوا تھا اسی وقت اس کا بھی نزول ہوا اور آپ اُس وقت سفر میں تھے۔ آخر حدیث تک اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بواسطہ ابی صالح ابن عباس سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روانگی کے

وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوہ بنی المصطلق کے لئے جارہے تھے۔

هَذَا نَحْضَمَانُ الْآيَاتِ قَاضِي جَلَالِ الدِّينِ بَلَقْنِي كَقَوْلِ هَيْ هَيْ بَطَاهِرَانِ آتِيوں کے نزول کا موقع میدان بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ هَذَا کے ساتھ مبارز طلبی کی طرف اشارہ ہے۔

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اُس وقت ابوبکرؓ نے کہا ”ان لوگوں نے اپنی نبی کو نکال دیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے“۔ بس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت کا نزول سفر ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابل سند قول کا پتہ نہیں ملتا۔

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ سفر ہجرت کے اثناء میں بمقام جہتہ نازل ہوئی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے۔

آغاز سورۃ الروم: ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعیدؓ نے کہا: جس دن معرکہ بدر تھا اُسی دن رومیوں کو اہل فارس پر فتح یا بی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت آلم غَلَبَتِ الرُّومُ تا قولہ تعالیٰ بِنَصْرِ اللَّهِ نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلَبَتْ: (یعنی بالفتح) ہے۔

وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا ابن حبیب کہتا ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس میں ہوا تھا۔

وَكَايِنُ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ (ﷺ) نے کھڑے ہو کر مکہ کی طرف نظر فرمائی اور اشکبار ہوئے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورۃ الفتح: حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اول سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا اور مستدرک میں مجمع بن جاریہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع النمیم میں ہوا تھا۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى واحدی۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کی شان نزول یہ ہے کہ جس وقت بلالؓ نے خانہ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ”کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانہ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا؟“

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکہ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الغرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازہم میں آئے گی۔ پھر اس کے ماسوا میں نے ابن عباسؓ کی بھی ایک روایت اُس کی تائید میں دیکھی ہے۔

نفسی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْاَوَّلَيْنِ“ اور ”اقْبِهَذَا الْحَدِيثَ اَنْتُمْ مُذْهَبُونَ“ ان دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہوا تھا۔ مگر مجھ کو اُس کے اسناد کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ اَنْتُمْ تُكْذِبُونَ ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب پر بواسطہ مجاہد ابی حرزہ سے روایت کی ہے کہ ابو حرزہ نے کہا ”یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارے میں غزوہ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حجر میں ٹھہرے تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کوچ کر دیا۔ اس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور ان لوگوں نے اس بات کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی اور آپ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک لکھ ابر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا ”یہ پانی تو فلاں موسیٰ ہوا کے سبب سے برسا ہے“۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیت امتحان: یعنی قول باری تعالیٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ..... کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصہ میں ہوا تھا۔

سورة المنافقین: اس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوہ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا اور سفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ ”اُس کا نزول غزوہ بنی المصطلق میں ہوا تھا“ اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے۔

سورة البرسلات: شیخین نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسی وقت سورة البرسلات نازل ہوئی“۔ آخر حدیث تک۔
سورة المطففین: یا اُس کا کچھ حصہ حسب بیان نفسی وغیرہ کے سفر ہجرت کے اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داخل مدینہ ہونے سے قبل نازل ہوئی۔

آغاز سورة اقراء: حسب روایت صحیحین غار حراء کے اندر نازل ہوا تھا۔

سورة الکوش: ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول معرکہ حدیبیہ کے دن ہوا تھا مگر اس قول میں کچھ کلام ہے۔

سورة النصر: بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”یہ سورة اذا جاء نصر اللہ والفتح“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایام تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ سمجھ گئے کہ یہ پیام رخصت ہے پھر آپ نے اپنی اونٹنی ”قصواء“ کے تیار کئے جانے کا حکم دیا اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپ نے اٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا۔ پھر ابن عباس نے رسول پاک کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا۔

تیسری نوع

نہاری اور لیلیٰ کی شناخت میں

نہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جاسکتیں۔ ابن حبیب کہتا ہے کہ ”قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے“۔ مگر لیلیٰ یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں ان کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحویل قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث یہ آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قباء میں نماز فجر پڑھ رہے تھے اسی وقت یکا یک کسی شخص نے ان کو آ کر اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ قرآن نازل ہوا ہے اور ان کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رخ کرنے کا حکم ملا ہے اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے پھر آیہ کریمہ ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ“ نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب کہ اہل قباء نماز فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت چکے تھے اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص ان کی طرف نکل گیا اور اس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر ہآواز بلند کہا ”قبلہ کا رخ بدل گیا ہے“۔ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے۔ لیکن صحیحین میں براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور ان کا دل یہی چاہتا تھا کہ ان کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو۔ کہا گیا ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے اتفاقاً انہی لوگوں میں سے ایک شخص مسجد قباء کی طرف اس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالت رکوع میں تھے۔ چنانچہ اس شخص نے کہا ”میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے۔“ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے۔ اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ”استدلال کے متقاضی سے تو یہی بات ارجح ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہل قباء کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قباء مدینہ سے نہایت نزدیک ہے اس لئے بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اس بات کا بیان کرنا وقت عصر سے آئندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو“ اور ابن حجر کا قول ہے کہ اس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر ابن عمرؓ کی حدیث کا کیا جواب ہوگا؟ تو اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے ان کو تحویل قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مل گئی (یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگان قباء) ان کو آئندہ صبح کے وقت اس بات کی اطلاع پہنچی اور کہنے والے نے ”اللیلۃ“ (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے ابی سعید بن المعلیٰ سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا:

ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گزرے جب کہ آپ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ عَيْنِكَ“ یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے تو منبر سے اتر کر نماز ظہر ادا کی۔

آل عمران کا آخری حصہ۔ اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المذہب ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الفکر میں ام المؤمنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ”بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نماز فجر کی اذان سنانے آئے تو بلالؓ نے دیکھا کہ حضور انورؐ روبرو ہے ہیں۔ بلالؓ نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟ رسول پاکؐ نے ارشاد کیا ”کیوں نہ روؤں جب کہ آج رات مجھ پر ”إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ“ کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا ”بدبختی ہے اس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے۔“

وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ترمذی اور حاکم نے عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپؐ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا ”لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے“ اور طبرانی نے عصمتہ بن مالک اخطمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا۔“

سورة الانعام: طبرانی اور ابو عبیدہ نے اس کے فضائل میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورة الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آ رہے تھے۔“

آیة الثلاثة: اَلَّذِينَ خَلَقُوا..... اس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا۔“

سورة مریم: طبرانی، ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضور انورؐ نے ارشاد فرمایا: ”آج ہی شب کو مجھ پر سورة مریم کا نزول ہوا ہے اس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو۔“

آغاز سورة الحج: اس بات کو ابن الجبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب النسخ والمسنوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القراء میں اس کو قابل وثوق قرار دیا ہے اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے کہ اس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے اور اُس کے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے پھر رسول اللہؐ نے ان آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا۔“ آخر حدیث تک۔

سورة الاحزاب کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارے میں اُتری ہے اس کی نسبت قاضی جلال

مدین کہتے ہیں ”بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ.....“ ہے کیونکہ صحیح بخاری میں عائشہ سے مروی ہے کہ ”بی بی سودہؓ اچھی طرح پردہ کر کے کسی ضرورت سے باہر گئیں اور وہ ایک جسیمہ عورت تھیں جن کا بچہ نئے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔ عمرؓ نے انہیں دیکھ لیا اور کہا ”سودہؓ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو“۔ عائشہ کہتی ہیں کہ عمرؓ کی یہ بات سن کر سودہؓ اٹھ پڑیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ آئیں۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپؐ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودہؓ نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی ایسی بات کہی“۔ اسی وقت خدا نے رسول پاکؐ پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپؐ کے ہاتھ میں تھی جسے آپؐ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو“۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ اہمات المؤمنینؓ کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں عائشہؓ سے حدیث ایک میں مروی ہے۔

وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا..... بقول ابن حبیب اس کا نزول شبِ اسراء میں ہوا تھا۔
آغاز سورۃ الفتح: بخاری میں عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو اُن تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسول پاکؐ نے ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا“ کی قراءت فرمائی..... تا آخر حدیث۔
سورۃ المنافقین: اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے۔

سورۃ المرسلات: سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غار حرا کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر میں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے اور اسماعیلی بخاری سے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کی غار میں ہوا تھا اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اس میں ”عرفہ کی رات“ کا ذکر نہیں اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقام منیٰ میں شبِ باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے۔

معوذتین: کا نزول بھی بوقت شب ہوا ہے۔ ابن اشعث نے اپنی کتاب البصاحف میں لکھا ہے ”مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اس سے ابو داؤد نے بواسطہ عثمان بن ابی شیبہ از جریر از بیان از قیس از عقبہ بن عامر الجہنی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”آج کی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئی ہیں۔ قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔“

فصل:

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقت فجر نازل ہوئیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

سورة المائدہ: کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ ”صبح کی نماز کا وقت آ گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ اور اسی قسم کی آیتوں میں سے ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ“ بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپؐ نے ارادہ کیا تھا کہ اس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور ان کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے حق میں بدر عافرا کریں۔

تنبیہ: اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نہایت سچا خواب وہ ہے جو دن کے وقت آئے کیونکہ خداوند کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے“ اور اس حدیث کی روایت حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے اس لئے اسے حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

چوتھی نوع

قرآن کے صفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور دو سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔ واحدی بیان کرتا ہے۔ خداوند کریم نے کلالۃ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسم سرما میں اور یہ آیت سورة النساء کے ابتدا میں موجود ہے اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورة النساء کے آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں عمرؓ سے مروی ہے کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کسی چیز کو بار بار نہیں دریافت کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارے میں جھنجھلائے یہاں تک کہ اپنی انگلی میرے سینہ میں مار کر فرمایا ”عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم نہیں ہوتی جو سورة النساء کے آخر میں ہے“۔ اور مستدرک میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول پاکؐ نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی“ ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجة الوداع کے سفر میں ہوا تھا اس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورة مائدہ اور آیت ”اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ اور آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُزْجَعُونَ“ اور آیت دین اور سورة النصر۔ ان سب کو صفی شمار کرنا چاہئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگ تبوک کے اثناء میں ہوا انہیں بھی صفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحاق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہؓ اور عبد اللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمت

مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے لیکن آپ نے غزوہ تبوک میں صاف صاف فرمادیا کہ ”لوگو! میں ہمدیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں“ گویا آپ نے اُن کو پہلے سے مطلع بنا دیا اور یہ فوج کشی سختی نہایت گرمی اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپ نے جد بن قیس سے فرمایا: ”کیا تجھ کو بنی الاصر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے؟“ جد بن قیس نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص بمشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُن پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اس لئے آپ مجھے یہیں رہ جانے کی اجازت دیں۔ پس اُس وقت ”مَنْ يَقُولُ اِذْنُ لِي.....“ نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ ”گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ“ تو ”قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ.....“ کا نزول ہوا۔

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں: ”اِنَّ الَّذِيْنَ جَاؤْا بِاِلْفِكَ.....“ تا قولہ تعالیٰ ”وَرِزْقٍ كَثِيْرٍ“ صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ ان آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سورۃ الاحزاب میں غزوہ خندق کے بارے میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا کیونکہ حدیث کی حدیث میں آیا ہے کہ ”احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپ کے پاس رہے تھے اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: ”اُٹھ اور احزاب کے لشکر کی طرف چل۔“ میں نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! اُس ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھہرا جاتا ہوں۔“ آخر حدیث تک اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلٰیكُمْ اِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ.....“ آخر سورۃ تک۔ اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے۔

پانچویں نوع

فراشی اور نومی کا بیان

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالت خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔ قسم اول میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت ”وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ.....“ ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ ”الَّذِيْنَ خَلَفُوْا.....“ جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جبکہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بی بی ام سلمہؓ کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل

یہ آ پڑتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے قول کو جو آپ نے بی بی عائشہ کے حق میں فرمایا تھا کہ ”مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا“۔ باہم جمع کر سکنادشوار ہے اور اس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شاید رسول کریم نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جبکہ آپ پر بی بی ام سلمہ کے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعے سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ”مجھے نو چیزیں دی گئیں۔ آخر حدیث تک“ اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ ”اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے وقت میں وحی اُترتی تھی جبکہ آپ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک لحاف میں ہوں“۔ الی آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں رہتا جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی کی مثال سورۃ الکوتر ہے کیونکہ مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟“ آپ نے فرمایا ”ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوتر نازل کی گئی ہے پھر آپ نے پڑھا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اِنَّا اَعْطٰیْناکَ الْکُوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِربِّکَ وَانْحَرْ ۝ اِنَّ شَآئِئَکَ هُوَ الْاَبْتَرُ ۝“ امام رافعی نے اپنی امالی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث سے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی کہ سورۃ کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہو گیا اور اسی بنا پر اُنہوں نے کہا ہے کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حالت خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے گو یہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ تمام قرآن کا نزول بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں سورۃ الکوتر کا خیال آ گیا جس کا نزول حالت بیداری میں ہو چکا تھا یا اس حالت میں کوتر آپ کے پیش نظر لایا گیا جس کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور آپ نے اسے اصحاب کو پڑھ کر سنا دیا اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپ پر اُس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اُس حالت پر محمول کیا جائے جو رسول پاکؐ پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور جس کو اصطلاح میں ”برحاء الوحی“ کہا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ رافعی نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسبِ مراد ہے کیونکہ رسول پاکؐ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اسی وقت ہوا ہے اس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسول کریمؐ پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہاں تک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپؐ دنیا سے اٹھائے جاتے تھے۔

چھٹی نوع

ارضی اور سماوی کا بیان

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگہوں میں نازل ہونے والے ہیں کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا۔ بعض نکلے زمین پر اترے۔ کوئی جزو آسمان وزمین کے مابین اور کچھ حصہ زیر زمین غار کے اندر نازل ہوا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابو بکر الفہری نے اور اس سے تمیمی نے بیان کیا اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ ہی میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں میں اتریں جو زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں نہ اور آسمان کی۔ اُن میں سے آیتیں ”وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ.....“ تین آیتوں کے آخر تک۔ ”سورة الصافات میں ایک آیت ”وَاسْتَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا.....“ سورة الزحرف میں اور دو آیتیں اخیر سورة البقرہ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں۔ ابن العربی کہتا ہے کہ ہبۃ اللہ کی اس سے شاید یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان وزمین کے مابین ہوا اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیر زمین غار کے اندر نزول ہوا اور وہ سورة المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعود سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو اخیر سورة البقرہ کی آیتوں کی باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اُس نے مسلم کی اُس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کورات کے وقت سیر کرائی گئی اور سورة النستہی تک پہنچے۔“ آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز، ہجرت، سورة البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ کی امت کے ان لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو“ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ ”اَمِنَ الرَّسُولُ.....“ سے آخر سورة البقرہ تک قرآن کا خاص مقام قاب قوسین نزول ہوا ہے۔

ساتویں نوع

سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارے میں کئی مختلف قول آئے ہیں قول اول جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اول ”اِقْرَا بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول ہوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے نبی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس قسم کی وحی اترنی آغاز ہوئی وہ زویائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی اور آپ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدہ سحری کی طرح خارج میں بھی صاف

دکھائی دے جاتا۔ اس کے بعد آپؐ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی چنانچہ آپؐ غار حراء میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروف عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامانِ خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت گوشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ باردیگر زاد و گوشہ تیار کر دیتیں یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر غار حراء ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکا یک حق کا اظہار ہوا اور حاملِ وحی فرشتہ نے وہاں آ کر آپ سے کہا ”اقْرَأْ“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا: ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ پھر اُس فرشتے نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہاں تک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہو گیا اس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا ”اقْرَأْ“ میں نے دوبارہ کہا ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ یہ سن کر اس نے باردیگر مجھے دبوچ لیا یہاں تک کہ میں گھبرا اٹھا اور اُس نے مجھے چھوڑ کر کہا ”اقْرَأْ“ میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ اُس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا اور جب میں پریشان ہو گیا تو مجھے چھوڑ کر کہا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.....“ یہاں تک کہ ”مَا لَمْ يَعْلَمْ“ تک پہنچ کر خاموش ہو گیا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ کا بند بند کانپ رہا تھا..... آخر حدیث تک۔“ حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے کہ ”قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ ہے اور طبرانی اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاۃ العطار دی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں روایت کرتا ہے کہ عطار دی نے کہا ”ابو موسیٰؓ ہم کو قراءت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بٹھاتے تھے اور خود سفید و شفاف کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے اور جس وقت وہ اس سورۃ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ کو پڑھتے تو کہا کرتے ”یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی“ اور سعید بن منصور اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں۔ ہم سے سفیان نے بواسطہ عمر بن دینار عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگے کہ ”پڑھئے“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا پڑھوں؟ کیونکہ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ پھر جبریلؑ نے کہا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اول نازل ہوئی“ اور ابو عبیدہ نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبدالرحمن نے اور اُس سے سفیان نے بواسطہ ابن ابی کحج مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا ”قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ اور ”ن وَالْقَلَمِ“ ہے۔“ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے کہ ”پڑھئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ پھر جبریلؑ نے کہا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی“ اور زہری سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غار حراء میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ تا ”مَا لَمْ يَعْلَمْ“۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے اول سورۃ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ نازل ہوئی۔ شیخین نے ابی سلمۃ بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ”کہ میں نے جابر بن عبد اللہ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا حصہ پہلے نازل ہوا ہے؟ جابرؓ نے

جواب دیا ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ میں نے کہا ”إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“؟ یہ سن کر جابرؓ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انورؐ نے فرمایا: ”میں غار حرا میں عبادت کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا پھر جب چلہ کشی کی مدت ختم کر لی تو وہاں سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آ کر آگے پیچھے داہنے اور بائیں مڑ کر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نگاہ اٹھائی اور یکا یک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آیا جس کو دیکھ کر مجھ پر کپکپی طاری ہو گئی اور میں نے خدیجہؓ کے پاس آ کر انہیں حکم دیا ”ذُكِّرْتُ وَبُيِّنْتُ“ مجھ پر کپڑے ڈالوا اور انہوں نے مجھ کو خوب کپڑے اڑھا دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ“ نازل فرمایا۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔ اول سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابرؓ نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ المدثر تھی اور اُس وقت تک سورۃ اقراء پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اقراء میں سب سے پہلے اُس کا آغاز نازل ہوا ہے۔ اس قول کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بواسطۃ ابی سلمۃ جابرؓ سے مروی ہے کہ ”انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سنا ہے ”اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جارہا تھا یکا یک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غار حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان اور زمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس حالت کے مشاہدہ سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا ”ذُكِّرْتُ وَبُيِّنْتُ“ مجھے کھل اڑھا دو۔ کھل اڑھا دو۔“ پھر اُن لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے سورۃ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ ”وہ فرشتہ جو غار حرا میں میرے پاس آیا تھا“ اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصہ بعد میں واقع ہوا اور حرا کا واقعہ جس میں ”إِقْرَأْ“ کا نزول ہوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر جابرؓ کی مراد اولیت سے عام اولیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اولیت مراد ہے جو فترۃ الوحی کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے حکم انذار (عذاب الہی سے ڈرانے) کی خاص اولیت مراد ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوت کے بارہ میں عیب سے پہلے ”إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا اور رسالت کے لئے سب سے اول ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ کا نزول ہوا۔ چوتھا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے وہ اولیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آ پڑا ہوا اور اس سورۃ کے نزول کا مقدم سبب رغب کے باعث سردی معلوم دینے سے لحاف اوڑھنا تھا اور ”إِقْرَأْ“ کا نزول بغیر کسی سبب مقدم کے ہوا تھا۔ اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے اور پانچواں جواب یہ ہے کہ جابرؓ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہؓ کی روایت جابرؓ کی روایت پر مقدم کی جائے گی۔ اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سبب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرا قول سورۃ الفاتحہ کا سب سے اول نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔ کشاف میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ اور مجاہدؓ تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہوا وہ سورۃ ”إِقْرَأْ“ تھی اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اول

نازل ہونے والی سورۃ فاتحہ الکتاب ہے۔ ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر آئمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اول سورۃ ”اقراء“ کا نزول ہوا۔ اور صاحب کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عشر عشر بھی نہیں پایا جاسکتا۔ صاحب کشاف کے قول کی حجت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکر کے طریق سے بواسطہ یونس بن عمرو ان کے باپ عمرو سے اور عمرو نے ابی میسرۃ عمرو بن شریل سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہؓ سے فرمایا ”جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں اور اللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو“۔ بی بی خدیجہؓ نے یہ بات سن کر عرض کیا ”معاذ اللہ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ اللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں۔ عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں اور صدقہ دیتے رہتے ہیں“۔ آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت ابو بکرؓ آئے بی بی خدیجہؓ نے ان سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسول پاکؐ اور ابو بکرؓ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے اور اس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ورقہ سے کہا ”جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے ہوئے سنتا ہوں ”یا محمد یا محمد“ اور یہ آواز سنتے ہی میں میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں“۔ ورقہ نے کہا ”اب جس وقت وہ پکارنے والے آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ پر جمے رہیں تاکہ سن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اس کے بعد مجھے آ کر خبر کیجئے گا“۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا: **يَا مُحَمَّدُ قُلْ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ**۔ **الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ** یہاں تک کہ وہ **وَلَا الضَّالِّیْنَ** تک پہنچ کے خاموش ہو گیا“۔ آخر حدیث تک۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سورۃ الفاتحہ کے اقراء اور المدثر کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

چوتھا قول : **بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ** کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اول ہوا ہے۔ اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قول زوائد کے بیان کیا ہے اور واحدی نے عکرمہ اور حسن سے اسناد کر کے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”قرآن میں سے سب سے پہلے **بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ**“ کا نزول ہوا اور پھر جو سورۃ سب سے پہلے اول اتری وہ **”اقراء بِاسْمِ رَبِّكَ“** ہے اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریلؑ نازل ہوئے تو انہوں نے کہا: **”يَا مُحَمَّدُ اسْتَعِذُّم قُلْ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“** مگر میری رائے میں اس کو ایک تمامہ اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ **بِسْمِ اللّٰهِ** اس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

سب سے پہلے نازل ہونے والے جتنے قرآن کے بارے میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔ شیخین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و

دوزخ کا ذکر تھا یہاں تک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام اُترے۔ اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈال دیتی ہے اور وہ الجھن یہ ہے کہ سب سے اول ”اقراء“ کا نزول ہوا اور اُس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بی بی عائشہؓ کی روایت میں لفظ ”مِنْ“ مقدر ہے۔ یعنی اُن کی عبارت میں ”مِنْ اَوَّلِ مَا نَزَلَ“ ہونی چاہئے۔ جس سے ”الْمُدَّثِّرُ“ مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اُس کے آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے لہذا خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اقراء کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے۔

فصل

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سنا کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ ”اقراء بِاسْمِ رَبِّكَ“ تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی سُورۃ الْمُؤْمِنُونَ ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ العنکبوت کی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورۃ میں سب سے اول ”وَيْلٌ لِلْمُفْسِقِينَ“ ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ ”ہرّاءۃ“ ہے اور مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سورۃ کا سب سے اول اعلان کیا وہ ”النّجم“ ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں سب سے اول نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سورۃ البقرہ مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورہ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسفی کی شرح میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

ابو بکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جز میں بیان کیا ہے کہ ”مجھ سے ابو العباس عبید اللہ بن محمد بن اعین بغدادی نے اور اُس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیہ الازدی جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”خداوند کریم نے مکہ میں جس قدر حصہ قرآن کا نازل کیا اُس میں سب سے اول ”اقراء بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول ہوا۔ پھر ”ن وَالْقَلَمِ“ ازاں بعد ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ بعد ازاں ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ اس کے بعد ”فاتحة الكتاب“ پھر ”تَبَّتْ يَدَايِیْ لَهَبٍ“ اور اسی طرح بہ ترتیب سورہ ہائے ”اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى. وَالْفَجْرُ. وَالصُّحُی. أَلَمْ نَشْرَحْ. وَالْعَصْرِ. وَالْعَدِیَاتِ. الْكُوْنُزُ. أَلْهَاكُمْ. أَرَأَيْتَ الَّذِیْ یَكْذِبُ. الْكَافِرُونَ. أَلَمْ تَرَ كَيْفَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ. قُلْ هُوَ اللَّهُ. وَالنَّجْمِ. عَبَسَ. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ. وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. الْبُرُوجِ. وَالنَّجْمِ. الْقَارِعَةِ. الْقِيَامَةِ. وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ. وَالْمُرْسَلَاتِ. ق. الْبَلَدُ. الطَّارِقِ. أَفْتَرَبْتَ الشَّاعَةَ. ص. الْاَعْرَافِ. الْجَنِّ. يَسَ. الْفُرْقَانِ. الْمَلَائِكَةِ. كَهَيِّعَصَ. طه. الْوَاقِعَةِ. الشُّعْرَاءِ. طس. سُلَيْمَانَ طسَم. الْقَنْصَصِ. بَنِي إِسْرَآئِیْلَ. النَّاسِعة (یعنی یونس) هُود. یُوسُف. الْحَبَجَرِ. الْاِنْعَامِ. الصَّافَّاتِ. لُقْمَانَ. الزُّمَرُ. حَم. الْمُؤْمِنُ. حَم السَّجْدَةِ. حَم الزُّخْرُفِ. حَم الدُّخَانِ. حَم الْجَاثِیَةِ. حَم الْاَحْقَافِ. الْبُرِیَّاتِ. الْغَاشِیَةِ. الْكَهْفِ. حَمَعَسَق. تَنْزِیْلُ السَّجْدَةِ. الْاَنْبِیَاءِ. النَّخْلُ“ کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ

مدینہ میں اُترا۔ اِنَّا ارْسَلْنَا نُوحًا الطُّورُ الْمُؤْمِنُونَ تَبَارَكَ الْحَاقَّةُ سَالَ سَائِلٌ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ وَالنَّازِعَاتِ
اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ الرُّومُ الْعَنَكُبُوتُ اور وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ نازل ہوئیں اور یہی وہ سورتیں
ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

اور جس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے۔ اول سورۃ البقرہ پھر آل عمران پھر الانفال پھر الاحزاب
پھر المائدہ پھر الممتحنہ پھر اذا جاء نصر اللہ پھر التور پھر الحج پھر المنافقون پھر المجادلہ پھر الحجرات
پھر التجریم پھر الجمعہ پھر التغابن پھر السبح الحواریین پھر الفتح پھر التوبہ اور اس کے بعد خاتمۃ القرآن
میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب و غریب ہے اور اس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ جابر بن زید ان تابعین
میں سے ہے جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں اور برہان بھری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جس کا نام اُس نے
تقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی اثر پر اعتماد کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

قرآن کی مکی سورتیں چھیا سی بیان ہوئی ہیں۔	مَكِّيَّهَا سِتُّ ثَمَانُونَ اِغْتَلَتْ
جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں۔	نَظَّمْتُ عَلَى رَفْقِ النَّزُولِ لِمَنْ تَلَا
اقراء۔ نون۔ مزل۔ مدثر۔	(۱) اِقْرَاءُ. وَنُونٌ. مُزْمَلٌ. وَمَذْثَرٌ. وَالْحَمْدُ.
الحمد۔ تبت۔ کورت۔ الاعلیٰ۔	تَبَّتْ. كُورَتْ. الْاَعْلَى. عَلَا.
لیل۔ فجر۔ واضحی۔ الم نشرح۔ والعصر۔	(۲) لَيْلٌ وَفَجْرٌ. وَالضُّحَى. شَرَحَ.
العادیات۔ کوثر۔ الهاکم التکاثیر۔	وَعَصْرٌ اَلْعَادِيَّاتِ. وَكَوْثَرٌ. اَلْهَاكُمُ. تَلَا.
ارایت۔ قل یا ایہا الکافرون۔ الفیل۔ الفلق۔	(۳) اَرَايْتُ. قُلْ. بِالْفِيلِ. مَعَ. فَلَقٍ. كَذَّاءِ. نَاسٍ.
الناس قل ہوا اللہ۔ النجم۔ عبس۔	وَقُلْ هُوَ. نَجْمُهَا. عَبَسَ جَلَا.
قدر۔ والشمس۔ البروج۔ والتین۔	(۴) قَدْرٌ وَشَمْسٌ وَالْبُرُوجُ. وَتَيْنِهَا. لَا يَلَا فِ.
لا یلاف۔ القارعة۔ قیامت۔	قَارِعَةً. قِيَامَةً اَقْبَلَا.
ویل لکلی۔ المرسلات۔ ق۔	(۵) وَيْلٌ لِّكُلِّ. الْمُرْسَلَاتِ. وَ. ق. مَعَ بَلَدٍ.
البلد۔ والطارق۔ اقتربت الساعة۔	وَ. طَارِقُهَا. مَعَ اِقْتَرَبَتْ. كَلَا.
ص۔ اعراف۔ جن۔ پھر۔ یس۔	(۶) صر. وَ. اَعْرَافٍ. وَجَنٍّ. ثُمَّ. يَسَ وَ.
فرقان۔ فاطر۔	فُرْقَانًا. وَ. فَاطِرًا. اِغْتَلَا.
کھلیص۔ طہ۔ شعراء۔ نمل۔	(۷) کَافٌ. وَ. طَهٌ. ثَلَاثَةُ الشُّعْرَاءِ. وَ. نَمْلٌ قَصٌّ.
قصص۔ اسریٰ بنی اسرائیل۔ یونس۔ ہود۔	اَلْاَسْرَى. يُونُسَ. هُوْدٌ. وَلَا.
یوسف۔ حجر۔ انعام۔ ذبح۔	(۸) قُلْ. يُوْسُفُ. حَجَرٌ. وَ. اَنْعَامٌ. وَ ذَبْحٌ. ثُمَّ.
لقمان۔ سبا۔ زمر۔	لُقْمَانَ. سَبَا. زُمُرٌ. جَلَا.
غافر۔ فصلت۔ زخرف۔	(۹) مَعَ. غَافِرٍ. مَعَ فَصِلَتْ. مَعَ زُخْرَفٍ.

دخان۔ جاثیہ۔ احقاف۔ تلا۔	وَدُخَانٌ. جَاثِيَّةٌ. وَاَحْقَافٌ. تَلَا.
الذاریات۔ عاشرہ۔ کہف۔ شوری۔	(۱۰) ذُرُوْ. وَغَاشِيَّةٌ. وَكَهْفٌ. ثُمَّ شُوْرٰی.
ابراہیم۔ انبیاء۔ نحل۔	وَالْخَلِيْلَ. وَالْاَنْبِيَاءَ. نَحْلٌ. حَلَا.
مضاجع۔ نوح۔ طور۔ الفلاح۔	(۱۱) وَمَضَاجِعٌ. نُوحٌ. وَطُوْرٌ. وَالْفَلَاحُ.
الملک۔ واعیہ۔ نسا۔ عم۔	اَلْمُلْكُ. وَاعِيَّةٌ. وَنَسَا. وَعَمٌ لَا.
غرق۔ انفطار۔ کدح۔ روم۔	(۱۲) غَرَقٌ. مَعَ اِنْفِطَرَتْ. وَكَدَحٌ. ثُمَّ رُوْمٌ.
عنکبوت اور مطففین یہ سب کی سورتیں کامل ہو گئیں	اَلْعَنْكَبُوْتُ. وَطَفَّفَتْ. فَتَكْمَلًا.
اور مدینہ میں اٹھائیس۔ البقرہ۔	(۱۳) وَبَطِيْنَةُ عَشْرُوْنَ ثُمَّ ثَمَانُ الطُّوْلِی
عمران۔ انفال۔	وَعِمْرَانٌ. وَ. اَنْفَالٌ. جَلَا.
احزاب۔ مائدہ۔ امتحان۔ النساء۔	(۱۴) اَحْزَابٌ. مَائِدَةٌ. اِمْتِحَانٌ. وَالنِّسَاءُ. مَعَ.
زلزلت۔ الحديد۔	زُلْزِلَتْ. ثُمَّ الْحَدِيْدُ. تَأْمَلًا.
محمد۔ رعد۔ الرحمن۔ الدھر۔	(۱۵) وَمُحَمَّدٌ. وَ. الرَّعْدُ. وَالرَّحْمٰنُ.
الطلاق۔ لم یکن۔ الحشر۔	اَلْاِنْسَانُ. اَلطَّلَاقِ وَلَمْ یَكُنْ. حَشْرٌ. مَلَا.
نصر۔ نوح۔ الحج۔ منافقین۔	(۱۶) نَصْرٌ. وَ. نُوحٌ. ثُمَّ. حَجٌّ. وَالْمُنَافِقُ. مَعَ.
مجادلہ۔ حجرات۔	مُجَادِلَةٌ. وَ. حُجْرَاتٌ. وَلَا.
تحریم۔ جمعہ۔ تغابن۔	(۱۷) تَحْرِیْمُهَا. مَعَ. جُمُعَةٍ. وَتَغَابُنٌ. صَفٌّ.
صف۔ فتح اور توبہ کی سورتیں نازل ہوئیں	وَفَتْحٌ. تَوْبَةٌ. خَتَمَتْ اَوَّلًا.
لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے	(۱۸) اَمَّا الَّذِیْ قَدْ جَاءَنَا. سَفَرِیۡۃٌ عَرَفِیُّ
اکملت لکم۔ الآیہ۔ عرفات میں اتری۔	اَكْمَلْتُ لَکُمْ. قَدْ كَمَلًا.
لکن اذا۔ یہ حبشی آیت ہے۔	(۱۹) لَکِنْ. اِذَا قُمْتُمْ. فَحَبْشِیُّ بَدَا وَاَسْأَلُ مَنْ
(۱) واسال من شامی سورۃ ہے۔	اَرْسَلْنَا الشَّامِیُّ. قَبْلًا.
یہ جحفہ کی جانب منسوب ہے اور	(۲۰) اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ. اَنْتُمِۡۤا حَاجِفِیْہَا. وَهُوَ
(۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں۔	الَّذِیْ کَفَّ. الْحَدِیْبِیُّ. اَنْجَلًا.

فصل

اوائل مخصوصہ۔ یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں۔ جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی؟ حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارے میں آیت کریمہ "اِذْنٌ لِّلَّذِیْنَ یَقَاتِلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظَلَمُوْا....." نازل ہوئی ہے اور ابن جریر نے ابی الغالیہ سے

روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اتری ہے اور وہ یہ ہے: ”وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...“ اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارے میں سب سے اول یہ آیت نازل ہوئی ”إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ...“۔

قتل کے بارے میں سب سے اول آیت الاسراء ”وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا...“ کا نزول ہوا اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارے میں اول کس آیت کا نزول ہوا؟ طیالسی نے اپنے مسند میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”شراب کے بارے میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...“ اتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو اس سے نفع اٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى“ نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم اُسے وقت نماز کے قریب نہ پیا کریں گے“۔ پھر بھی آپ خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ پھر آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کر دی گئی ہے۔

کھانوں کے بارے میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت ”قُلْ لَا آجِدُ فِيهَا أُوحًى إِلَىٰ مُحَرَّمًا...“ نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیت ”فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا...“ کا نزول ہوا اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرہ کی آیت ”إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...“ اور بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...“ کا نزول ہوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے۔

اور بخاری نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ جس میں نجدہ کا نزول ہوا النجم ہے۔ فریابی کہتا ہے ”مجھ سے ورقاء نے بواسطہ ابی ثح مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ ”خداوند کریم کا قول ”لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ“ پہلی آیت ہے جس کو پروردگار عالم نے سورۃ براءۃ میں سے نازل کیا اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ ”مجھ سے اسرائیل نے اور اُس سے سعید نے بواسطہ مسروق۔ ابی الضحیٰ سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ براءۃ میں سب سے اول آیت کریمہ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کا نزول ہوا اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہ سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا“ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سورۃ براءۃ میں سے سب سے پہلے ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کا نزول ہو کر کئی سال تک اُس کے نزول میں التوا ہو گیا پھر ”براءۃ“ سورۃ کا آغاز اُترا اور اس کے ساتھ مل کر چالیس آیتیں ہو گئیں“ اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ ”انْفِرُوا خِفَافًا“ ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جبکہ تبوک میں سورۃ براءۃ میں سے ہوا تھا پھر جل وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی انتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی۔

اور سقیان وغیرہ کے طریق پر بواسطہ حنیب بن ابی عمرہ۔ سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ آل

عمران میں سب سے پہلی آیت ”هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ“ نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگِ احد کے دن نازل ہوا۔

آٹھویں نوع

سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ قرآن

اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون ہے۔ شیخین براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونے والی آیت ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ ”براءۃ“ ہے اور بخاری ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیت رباطی ہے۔ بیہقی بھی عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیت رباطی سے خداوند کریم کا قول ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمرؓ کی روایت سے آیت رباطی کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلم ہے اور ابن مردويه ابی سعید خدری سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”عمرؓ نے ہمارے رو برو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ ”بے شک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیت رباطی ہے“ اور انسائی بطریق عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ”قرآن میں سے جو چیز سب کے آخر میں نازل ہوئی وہ آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے“ اور ابن مردويه بھی اسی کے قریب سعید بن جبیرؓ ہی سے ”آخر آیت“ کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے اور اس کی روایت ابن جریر نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی ابن عباسؓ ہی سے کی ہے اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے ”مجھ سے سفیان نے بواسطہ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخری آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دنوں کا زمانہ گزرا تھا“۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ ”جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اتری وہ ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دو شبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاول کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ کا وصال ہو گیا“۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے۔ پھر اس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے“ اور ابو حبیہ نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ ”عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیت رباطی اور آیت دین ہے“ اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیت دین ہے“۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔ میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت رباطی اور ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ نہیں کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات

نہیں ہے اور منافات نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں لہذا اُن راویوں میں سے ہر ایک نے ان آیات منزلہ میں سے کسی نہ کسی کو آخر میں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ سب اسے آخر میں آیت ”یَسْتَفْتُونَكَ“ کا نزول ہوا ہے یعنی فرائض کے بارے میں۔ ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت ”رَبَا“ اور آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا“ کے بارے میں جو دو قول آئے ہیں اُن کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے یہ آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا“ اُن آیات کا خاتمہ ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ انہی آیتوں پر معطوف ہے اور پھر اس قول کو براءؓ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت بخلاف سورۃ البقرہ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ارجح ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمہ نزول وحی کا مستلزم ہے۔

اور مستدرک میں ابی بن کعب سے مروی ہے کہ ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ“ آخر سورۃ تک ہے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں اور ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو ابوبکرؓ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ براءۃ کی اس آیت تک پہنچے ”ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ“ تو اُن کو گمان ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے اُس وقت ابی بن کعب نے اُن سے کہا ”بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سنائی ہیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ.....“ تا ”وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ“ اور کہا یہ ہے قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ۔ ابی کہتے ہیں فَخْتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهِ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ“ ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کی یہ دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ.....“ تا آخر سورۃ“ اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی ”أَقْرَبُ الْقُرْآنِ بِالسَّمَاءِ عَهْدًا“ کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطہ یوسف المکی ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ ”لَقَدْ جَاءَكُمْ“ ہے“ اور سورۃ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ ہے۔ ترمذی اور حاکم نے بی بی عابثہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدہ ہے اس لئے اُس میں جو چیز تم کو حلال ہے اُسی کو حلال سمجھو.....“ آخر حدیث تک“ اور نیز انہی دونوں راویوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ المائدہ اور الفتح ہے“ میں کہتا ہوں کہ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ“ مراد ہے اور عثمانؓ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سورۃ براءۃ قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے یہی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو ان کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے

اپنے غم کے موافق جواب دیا ہے اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دن یا حضور کی ملاقات سے کچھ ہی دنوں پہلے زبان مبارک سے جو چیز سب سے اخیر میں سنی ہے اسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور سے اس کے بعد کچھ اور سنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سنا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا تھا چند آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ نے اُسے اُس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اُس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر میں ہے۔

اور اس بارے میں یعنی تاخیر نزول کے بارے میں جو عجیب و غریب روایتیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویہ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آیہ کریمہ ”فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ.....“ کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت الجھن میں ڈالنے والا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اُتری جو اس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اسی لئے اس کا حکم بدلا نہیں بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا آیت کریمہ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ.....“ ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔ اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”بے شک اس کا نزول آخر میں نازل ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا“ اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ...“ ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بات یوں ہے کہ بی بی ام سلمہؓ نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا اُس وقت ”وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...“ اور ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور اوپر کی مذکورہ شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارے میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے ان میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

اور ابن جریر نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دینے رہنے پر عامل رکھ کر چھوڑا تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے جب کہ خدا اُس سے خوش ہے۔“ انسؓ نے کہا ”اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ.....“ میں موجود ہے۔“ میں کہتا

ہوں کہ انسؓ ”اٰخِرَ مَا نَزَّلَ“ سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا اور کتاب ”البرہان“ مصنفہ امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول ”قُلْ لَا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا.....“ اُن آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا“ اور ابن الحصار نے اس پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ بالاتفاق یہ سورۃ مکیہ ہے اور کوئی نقل ایسا وارد نہیں ہوا جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے کچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے اور وہ لوگ مکہ میں تھے۔“

تنبیہ: بیان مذکورہ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قول باری تعالیٰ ”الْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ.....“ حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السیدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورہ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیت ربا“ آیت دین اور آیت کلابۃ کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہوا۔ یہ اشکال ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے ”اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بلند احرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلا وطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین اُن کے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا۔“ پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سورۃ براءۃ کا نزول ہوا اس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی چنانچہ پروردگار عالم نے ”وَاقْمِمْ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی“ ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرما دیا۔

نویں نوع

سبب نزول

ایک گروہ نے جس نے علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدیم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں مگر اُن کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اُس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور جہری نے اُس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنا دیا ہے لیکن اُس نے اُس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا۔ شیخ الاسلام ابوالفضل بن حجر نے بھی اس بارے میں ایک قابل قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسودہ ہی تھی کہ اُن کا انتقال ہو گیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر ہم تک نہ پہنچ سکی اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ”لباب النقول فی اسباب النزول“ رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر

یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اس قدر اسباب نزول کا درج کر دینا ضروری تھا لہذا حسب حاجت مسائل اور امور یہاں بھی درج کئے جاتے ہیں۔

جبری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزول قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ابتداً نازل ہوئی ہے اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس نوع میں چند حسب ذیل مسئلے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کسی نے یہ کہا ہے کہ اس فن سے بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلیٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً (۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم اور اس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا۔ (۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔ (۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہوگا تو تخصیص کا اقتضار اس سبب کی صورت کے سوا پر ہو جائے گا اس لئے کہ سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کر دینا ممنوع ہے کیونکہ قاضی ابوبکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے اور جس شخص نے سب سے الگ ہو کر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اس کا قول بالکل قابل توجہ نہیں۔ (۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سبب نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہو جاتے ہیں اور ان کے سمجھنے میں الجھن نہیں پڑتی۔ واحدی کہتا ہے ”بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اس کی تفسیر کر سکرنا ممکن ہی نہیں۔ ابن دقیق العید کا قول ہے ”معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے“ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ ”سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے سبب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے۔“

مروان بن الحکم کو آیہ کریمہ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ بِمَا آتَوْا.....“ کے معنی سمجھنے میں دقت آ پڑی تھی اور اس نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ ”اگرچہ ہر شخص اسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اس کی وجہ سے وہ قابل تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ بے شک ہم ان سب کو عذاب دیں گے“ اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا یہاں تک کہ ابن عباسؓ نے اس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں اس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور انہوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ کر کچھ کا کچھ بیان کر کے بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ بات عیاں کی تھی کہ انہوں نے آپ کو امر مستفسرہ ہی کا جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سرخرو اور قابل تعریف بن گئے تھے۔ اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعونؓ اور عمرو بن معدیکربؓ کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اس پر قول باری تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا.....“ سے حجت لاتے تھے لیکن اگر ان کو اس آیت کا سبب نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعث نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے

وقت کہا ”اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جا چکے یا طبعی موت سے مر گئے ہیں؟“ چنانچہ ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لئے اس آیت کا نزول ہوا تھا۔ اس روایت کو احمد نسائی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَاللّٰی یَسْنَنَ مِنَ الْمَحِیْصِ مِنْ نِّسَائِکُمْ اِنْ اُرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ اَشْهُرٌ.....“ بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہاں تک کہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے ”بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے۔“ لیکن اس اشکال کو سبب نزول نے رفع کر دیا جو یہ ہے کہ جس وقت سورۃ البقرہ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارے میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اس بات کی روایت حاکم نے ابی سے کی ہے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ آیت کا روئے سخن اُن لوگوں کی جانب ہے جن کو آئسہ عورتوں کو حکم دوبارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑ گئے تھے کہ آیا ان پر عدت ہے یا نہیں اور ہے تو انہی عورتوں کی مانند جن کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہوا ہے یا اُس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر ”اِنْ اُرْتَبْتُمْ“ کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو اُن کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکتے ہو کہ اُن کی عدت کیونکر ہوگی تو سخن لو کہ اُن کا حکم یہ ہے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ ”فَاَیْنَمَا تَوَلَّوْا فِثْمٌ وَجْهُ اللّٰهِ.....“ بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم اُس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اُس کا متقاضی یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پھر جب کہ اُس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلاف روایات سفر کی نفل نمازوں کے بارے میں ہے یا اُس شخص کے بارے میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اُس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہو گیا اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الْبِصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ.....“ کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سخی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا چنانچہ سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہو گئے اور اس آیت سے انہوں نے تمسک کیا چنانچہ بی بی عائشہؓ نے عروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا۔ جو یہ ہے کہ صحابہؓ نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار ہوں گے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سبب نزول کے علم سے حصر کا تو ہم دور ہوتا ہے۔ شافعیؒ نے قول باری تعالیٰ ”قُلْ لَا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا.....“ کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اُس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت اُن کی غرض کی مناقضت کرنے والوں کے لئے نازل کی گئی گویا کہ خداوند کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اُس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اُس کے ماسوا کوئی حرام شے نہیں ہے۔ جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج بیٹھنا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضد پر آ کے کہہ اٹھے کہ میں تو آج بیٹھا ہی کھاؤں گا۔ اسی طرح

باری تعالیٰ کے اس قول سے ضد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی و اثبات مطلوب۔ اس لئے گویا پروردگار عالم نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار خون، سور کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے تم نے حلال قرار دیا ہے اُن کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اس بات سے ان چیزوں کے ماسوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا کیونکہ یہاں تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلت کا ثابت کرنا۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعی نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالک کے اسی آیت کے بیان کردہ چیزوں میں محرّمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور اُن کے قول کو بلا تامل تسلیم کر لیتے۔

(۶) فائدہ یہ ہے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے اُس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مبہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمن بن ابی بکر کے بارے میں کہا تھا کہ آیہ کریمہ "وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا....." اُن کے حق میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اُس آیت کا صحیح سبب نزول بیان کر کے مروان کو "آسمان کا تھوکا منہ پر آتا ہے" کی مثل کا مصداق بنا دیا۔

مسئلہ دوم: علمائے اصول (فقہ) کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے لفظ کے عموم کا یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اُن کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً ظہار کی آیت سلمہ بن صحز کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول حلال بن امیہ کے بارے میں ہوا تھا اور حد القذف کا شان نزول بی بی عائشہؓ کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے وہ ان آیتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آیتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح سبب نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ باعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف اُن کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اسی بات پر قائم ہوئی۔

زمنخسری سورۃ الہزۃ کے بارے میں کہتا ہے "اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہوتا کہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آجائیں اور تا کہ یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں اُن آیات کے عموم سے حجت لانا ہے جو اُن کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے "مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اُس سے ابو معشر نجیح نے روایت کی ہے کہ "میں نے سعید المقبریٰ کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔ سعید نے کہا "کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر اُن کے دل ایلا سے بڑھ کر تلخ ہیں انہوں نے لباس بھیڑ کی نرم اور روئیں داہ کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں۔" محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سن کر جواب دیا "یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے

”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.....“ سعید نے کہا ”کیا تم کو معلوم ہوا کہ یہ کس کے بارے میں اُتری تھی؟“ محمد بن کعب نے جواب دیا ”کبھی ایک آیت پہلے کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہو جاتی ہے۔“ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو ابن عباسؓ نے قول باری تعالیٰ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ.....“ میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے اُسے اہل کتاب کے اُسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ ابن عباسؓ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ انہوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول باری تعالیٰ ”وَالَّذِينَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ میں لفظ ظلم کی تفسیر ”شُرک“ کے ساتھ کرنا اور اُس پر قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ سے استدلال لانا۔ ورنہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا اور خود ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث ایسی ہی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ انہوں نے یہ آیت سرقہ کے بارے میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا۔ عموم حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ ”مجھ سے علی بن الحسین نے اور اُس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطہ ابو ثمیمہ بن عبدالمؤمن نجدی الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا ”میں نے ابن عباسؓ سے آیت کریمہ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.....“ کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو انہوں نے جواب دیا ”نہیں اس کا حکم عام ہے“ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے ”اس میں شک نہیں کہ اس بات میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ ”وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے“ خصوصاً جس حالت میں کہ نزول آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں ”ظہار کی آیت۔“ ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلابہ کی آیت جابر بن عبد اللہ کے بارے میں اُتری اور ”إِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ.....“ کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا۔ یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ۔ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے۔ تو ان باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ اُن آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُن کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہوگی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اُس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہوگا اگر وہ امر یا نہی ہو تو وہ اُس خاص شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہوگی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہے تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہوگی۔

تنبیہ: مذکورہ فوق بیان سے معلوم ہوا ہوگا کہ اس مسئلہ کا فرض اُس ”لفظ“ کے بارے میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا

باتا ہے اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارہ میں ہوا اور اُس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اُس کا انحصار قطعاً اسی شخص کے حق میں ہوگا جیسے خداوند کریم کا قول ”وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى“ اس آیت کی بابت بالاجماع مانا گیا ہے کہ یہ ابو بکر الصدیقؓ کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخری الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ“ کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ ابو بکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہیں۔ لہذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہوگا جو ابو بکرؓ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا کہیں نہیں اس لئے الف و لام سے عموماً کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہو سکتا ہے جبکہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور ”الْأَتْقَى“ میں الف لام موصولہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ باجماع اہل لغت کے نزدیک افعْل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں۔ پھر ”اتقَى“ جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اُس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی ”افْعَل“ کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ ان وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا یقین کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے ابو بکرؓ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ سوم: پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کبھی آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرز بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہیں اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہیں۔ اس کی بابت سبکی کا مختار قول ہے کہ ”یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے“۔ مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول ”الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ نِعْمَةٍ مِّن رَّبِّهِمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اُس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے۔ جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور انہوں نے جنگ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو انہوں نے مشرکین مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر ابھارا تھا۔ مشرکین مکہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سے سیدھے راستہ پر کون ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے ساتھی یا ہم لوگ؟ کعب بن اشرف اور اُس کے ساتھیوں نے کہا کہ ”نہیں“ تم لوگ سیدھے راستے اور حق پر ہو۔ حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ اُن کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول و قرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخرا زمان صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھیں گے اس لئے یہ بات اُن کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حق دار تک پہنچانے میں انہوں نے بددیانتی کی اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہ راست پر ہو بحالیکہ اُن کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔ اس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور

اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے) خداوند کریم کے قول ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے اور اس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضی ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہوا نہ ہو جوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور ان کا مشرکین کو برسر حق بتانا ان کی بددیانتی تھی اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جاسکتی ہے۔ کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سبب نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جوڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے اُن کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ: واحدی کہتا ہے کہ ”قرآن کے اسباب نزول کی بابت ہجر اُن لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو چشم خود دیکھا۔ اُس کے علم کی تحقیق کی اور اُس کے اسباب نزول پر وقوف حاصل کیا ہے۔ کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں ہو سکتا“۔ محمد بن سیرین کا قول ہے ”میں نے عبیدہ سے قرآن کی ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو انہوں نے کہا: ”خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گزر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارے میں قرآن نازل کیا ہے“ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”سبب نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہ کو ان قرائن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو قضیوں کے گرد و پیش محیط ہوتے ہیں اور اس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سبب نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہہ دیا کہ ”میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے“ جیسا کہ آئمہ ستہ نے عبد اللہ بن زبیر سے روایت کی ہے کہ ”زبیر اور کسی انصاری شخص سے زمین ”حرہ“ کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارے میں نزاع ہو گیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”زبیر تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو“۔ انصاری شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سن کر کہا ”یا رسول اللہ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟“ یعنی اُن کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قرابت کا لحاظ کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو سن کر متغیر ہو گیا۔ آخر حدیث تک۔ ابن زبیر کہتے ہیں ”میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اس معاملہ میں نازل ہوئی تھیں“ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ.....**“ اور حاکم نے کتاب ”علوم الحدیث“ میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزول وحی ہوا اس بات کو کہے کہ فلاں آیت اس بارے میں اُتری ہے تو اُس کا یہ قول ایک مُسند حدیث تصور کرنا چاہئے“ اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے جابر سے روایت کیا

ہے کہ جابرؓ نے کہا ”یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پٹ لٹا کر اس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اس کا بچہ بھیگنا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیت کریمہ ”نَسَاؤْكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ.....“ نازل کی اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ”صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گا ہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سبب نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے ”اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے“ اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول ”نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا“ اُس حالت میں کہ اس نے آیت کا سبب نزول بیان کیا ہو، مسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوئی؟ بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابل سند اقوال تسلیم ہوں گے اُن میں سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اُس کو تمام علماء باتفاق قابل سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں“ اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے ”صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے ”نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا“ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اُس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سبب نزول ہے اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے“۔ میں کہتا ہوں سبب نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہ ایسے وقت میں نہیں ہوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سبب نزول اہل حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سبب نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے۔ کیونکہ یہ بات اسباب نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اُس کی حالت تو وہ ہے جو گزشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہونی چاہئے اور جس کی مثال قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور تعمیر خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ اُن کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول ”وَاتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا“ میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن اسباب نزول میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کما لا ینحفی۔

تنبیہ: جس بات کا ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسوع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو اُسے اہل بدعت سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے کہ جس وقت اُس کا مسند الیہ صحیح پایا جائے گا اور اُس کی روایت ائمہ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہؓ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً عکرمہ، مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ یا اُس کی پختگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہوگی تو ایسی حالتوں میں اُس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

پانچواں مسئلہ: اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس

بارے میں کسی ایک قول پر اعتماد کرنے کا طریق یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے۔ پھر اگر ایک راوی نے اُس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا سبب بتایا ہے تو ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اُس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اُس کا سبب نزول اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو اُن دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اُس کی تحقیق اٹھتر ہویں نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اُس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابل اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”نَسَاؤُكُمْ حَرُثُ لَكُمْ“ کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری صحبت کرنے کے بارے میں ہوا تھا اور ہم اس سے پہلے جابرؓ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے اُنہوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح ابن عمرؓ کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر جابر کا بیان قابل اعتماد اور ابن عمرؓ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ جابر کا قول نقل ہے اور ابن عمرؓ نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ ابن عباسؓ بھی اس بارہ میں جابر ہی کی طرح روایت کرتے ہیں اور ابن عمرؓ کو وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابو داؤد اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اُس کے علاوہ کوئی اور سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابل اعتماد ماننا چاہئے اُس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے جندبؓ سے روایت کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ شکایت (علالت) ہو گئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں کر سکے اُس وقت ایک عورت نے آپ کے پاس آ کر (طنزاً) کہا ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے“ چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے ”وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ“ کو نازل فرمایا اور اسی بارے میں طبرانی اور ابن ابی شیبہؒ بواسطہ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اُس کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خادمہ تھی راوی ہے کہ ”ایک کتے کا پتلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی آنے سے خالی رہے اور آپؐ نے فرمایا ”خولہ“ گھر میں کیا ہوا ہے جو جبریلؑ میرے پاس نہیں آتا؟“ میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کروں اور جھاڑو لگا دوں چنانچہ جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ برا ہوا پتلا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آ گئے اور آپؐ کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزول وحی کے وقت آپؐ پر لرزہ طاری ہو جایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ الضحیٰ بتا قولہ تعالیٰ ”فَتَسْرِضْ“ نازل فرمائی۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھے ہیں کہ بچہ سگ کی وجہ سے جبریلؑ کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سبب نزول ہونا عجیب و غریب قول ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا زاوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپؐ کو بیت المقدس کی طرف رخ کر کے

نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے دس سے چند مہینے زائد آپؐ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپؐ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیمؑ کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپؐ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا کرتے تھے چنانچہ خدا نے ”قُولُوا وَجُوهُكُمْ شَطْرَهُ“ نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے ”جس قبلہ کی طرف یہ رخ رکھتے تھے اُس سے اُن کے پھر جانے کی وجہ کیا ہوئی؟“ اور اس کے جواب میں خداوند عالم نے ”قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَآيِنَمَا تُوَلُّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ“ نازل فرمایا۔ اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہ ”فَآيِنَمَا تُوَلُّوْا“ کا نزول اس لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے حکم ملا کہ ”نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کر لے اُسی طرف نماز پڑھتے رہو“۔ اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی یہ روایت ضعیف قرار دے کر بیان کی ہے کہ عامر نے کہا ”کسی بتاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی“۔ دارقطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت آیہ کریمہ ”ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ“ نازل ہوئی تھی ”وَوَلُّوْا لِيَ الْاَيْنَ“ یعنی کس جانب۔ تو یہ آیت اُتری۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم لوگوں کا ایک بھائی مرگیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو“ لوگوں نے عرض کیا ”وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا“ چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی“۔ یہ حدیث مفصل (پچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے۔ مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ آیہ کریمہ ”فَآيِنَمَا تُوَلُّوْا“ کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اُس سے قبل والے کا نمبر بوجہ مرسل ہونے کے ہے اور اُس کے بعد اُس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک پچیں مگر اُن میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے ”قَدْ اُنْزِلَتْ فِيْ كَذَا“ کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحت اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابل تسلیم رہی اور وہی معتد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن مردویہ اور ابن ابی حاتم نے بطریق ابن اسحاق محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ پاسعید کے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”امیہ بن خلف اور ابو جہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا ”یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آؤ اور چل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھو لو اور ہم تمہارے ساتھ تمہارے دین میں داخل ہو جائیں“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دل سے چاہتے تھے کہ اُن کی قوم کسی طرح اسلام قبول کر لے اس لئے آپؐ کا دل اُن کی بات پر مائل ہو گیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا ”وَ اِنْ كَاذِبُوْا لَيُقْبَنُوْكَ عَنِ الَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ“ اور پھر اُسی کے بارے میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپؐ ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی ندیں اور چڑھاوے

آجائیں پھر جب ہم اُن چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کر لیں گے تو اُس وقت اسلام لے آئیں گے۔ رسول پاکؐ نے انہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں۔ اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ ان آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو اور اس کے اسناد کمزور ہیں اور پہلی روایت ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ ہی اُس کے اسناد اچھے ہیں اور اُس کا ایک شاہد بھی ابی الشیخ کے پاس سعید بن جبیر کی روایت سے ملتا ہے جو اس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دے دیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے۔

یہاں تک تین حالتوں اور اُن کے احکام کا ذکر ہو چکا ہے اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو اُن کی ایک دوسرے پر ترجیح پانے کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا اور کوئی ترجیح کی وجہ اُس کے ساتھ پائی جائے گی اُسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی اُس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے بیان کیا ”میں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرتؐ کے ہاتھ میں شاخ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔ آپؐ کا گزر چند یہودیوں کی طرف ہوا اور اُن میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا پھر اُن سبھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کا سوال سن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہو گئے اور اپنا سراو پر کواٹھا لیا۔ میں سمجھ گیا کہ اس وقت آپؐ پر وحی نازل ہو رہی ہے یہاں تک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو آپؐ نے فرمایا: ”قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے اُن کو بتایا کہ تم رسول کریمؐ سے روح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپؐ سے یہی سوال کیا اُس وقت خداوند کریمؐ نے نازل فرمایا ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ.....“ لہذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہو اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اُس کی نسبت علماء نے یہ کہا کہ ”بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعودؓ موقع واردات پر موجود تھے لہذا اس کو ترجیح دی گئی ہے۔“

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ اُن میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ نہ ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ سابق کی آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔ اُس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو شریک بن سحاء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرتؐ نے ہلال سے کہا اپنے دعویٰ کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دی جائے گی۔ ہلال نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اُس سے دعویٰ کا ثبوت بھی مانگا جاسکتا ہے؟“ اُسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی: ”وَالَّذِينَ

يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ..... تا قوله تعالى..... "إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ" اور شیخین، سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ عویمیر عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اُس سے کہا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفہار کرو کہ حضور کے خیال میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اُس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا۔ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا یا کوئی اور سزا ملے گی؟" عاصم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپؐ نے سائل کو برا بھلا کہا۔ عاصم نے عویمیر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات جاسنائی اور عویمیر اُسے سن کر بولا "واللہ میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا چنانچہ وہ آپؐ کے پاس آیا اور اُن سے استفہار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے جواب دیا "تیرے اور تیری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے..... آخر حدیث تک" علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یوں مٹا کر جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن امیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اُسی وقت یا اُس کے قریب ہی عویمیر بھی آ گیا اُس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نوویؒ بھی اسی قول کی جانب مائل ہوتے ہیں اور خطیبؒ اُن پر سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حذیفہ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بکرؓ سے فرمایا "اگر تم ام رومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اُس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو؟" ابو بکرؓ نے جواب دیا "بہت بُرا" اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرؓ کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا "اور تم اے عمرؓ" عمرؓ نے جواب دیا "میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے" (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چپ ہو رہے اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا برا آدمی ہے) چنانچہ اُس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ ابن حجر کہتے ہیں "تعداد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی۔"

چھٹی حالت یہ ہوگی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس کا نزول کئی بار اور مکرر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین نے مسیب سے روایت کی ہے کہ "ابو طالب کی وفات کا وقت قریب آ گیا اور اُن پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے پاس گئے اُس وقت ابی طالب کے قریب ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی امیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی طالب سے کہا "چچا! تم صرف لا الہ الا اللہ کہہ دو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے روبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا۔" یہ سن کر ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی امیہ دونوں کہنے لگے: "ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟" اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارے میں باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات سن کر بولے "مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا" اس وقت یہ آیت نازل ہوئی "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَاللَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ....." اور ترمذی نے حسن قرار دے کر علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے طلب مغفرت کرتے سنا بحالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آ کر اُس شخص سے دریافت کیا "تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے۔" اُس شخص نے

جواب دیا ”ابراہیم نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے۔ وہ بھی تو مشرک تھا۔“ علیؑ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبرستان کی طرف نکل گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر رو کر فرمایا۔ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ“ چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کر کے جمع کیا گیا ہے اور اُسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد اُن کی لاش پر کھڑے ہوئے تھے اور حمزہؓ کی لاش مثلاً (بنی وگوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مثلاً کہتے ہیں) کر دی گئی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ”بے شک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلاً بناؤں گا“ یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبریل امین سورۃ النحل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ.....“ تا آخر سورۃ اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ معرکہ احد میں ۶۳ انصاری اور ۶ مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے منجملہ اُن کے حمزہؓ بھی تھے جن کو مشرکین نے مثلاً کر ڈالا تھا۔ انصاری لوگوں نے اس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا ”اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اس سے بدرجہا بڑھ کر برا سلوک اُن کے مقتولین کے ساتھ کریں گے“ چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ.....“ کو نازل فرمایا۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکہ احد کے موقع پر عیاں کرتی ہے ابن الحصار کہتا ہے ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول پہلے قابل از ہجرت مکہ میں ہو چکا تھا کیونکہ وہ سورۃ ہی مکہ ہے اور اُسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔ پھر دوبارہ ان آیات کا نزول معرکہ احد کے موقع پر ہوا اور مسہ بارہ فتح مکہ کے دن جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا“ اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتایا ہے۔

تنبیہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں ”قتلاً“ کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اُس کی جگہ ”فَنَزَلَ“ روایت کر جاتا ہے اور ان کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا امر آخر ہے اور آیت کا نازل ہونا شے دیگر۔ اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباسؓ سے صحیح قرار دے کر روایت کی ہے کہ ”ایک یہودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر جا رہا تھا پھر وہ آپؐ کے روبرو چلا آیا اور بولا کہ ”ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک انگلی پر زمین کو دوسری سمندروں کو تیسری پہاڑوں کو چوٹی اور تمام مخلوقات کو پانچویں انگلی پر رکھ لے؟“ اُسی وقت خدا نے نازل فرمایا ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ.....“ اور یہ حدیث صحیح بخاری میں ”قتلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکہ ہے اور اسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے انس سے روایت کیا ہے کہ انس نے کہا عبد اللہ بن سلام نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی آمد آمد کی خبر سنی تو وہ آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا ”میں آپ سے تین ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبی کے سوا کوئی اور نہیں جانتا (۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے؟ (۲) اہل جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا (۳) اور کون سی چیز اولاد کو اس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے؟“ رسول اللہ نے فرمایا ”جبریلؑ نے ان باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے“ عبد اللہ بن سلام نے دریافت کیا ”جبریلؑ نے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں“ عبد اللہ بن سلام یہ سن کر کہنے لگا ”یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے“ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ.....“ ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اسی وقت اُتری ہو“ پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اس آیت کے سبب نزول میں ایک اور قصہ ابن سلام کے قصہ کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

اور مذکور بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اور اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ ”اُم المؤمنین اُم سلمہؓ نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟“ اسی وقت خدا نے ”فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّي لَا أُضِيعُ.....“ نازل فرمائی“ اور حاکم نے بی بی ام سلمہؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا“ اس وقت آیت کریمہ ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور آیت کریمہ ”اَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى“ دونوں نازل ہوئیں“ اور نیز حاکم ہی نے انہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے“ تو اس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا ”وَلَا تَسْمَنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ“ اور نیز نازل فرمایا ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور اسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ ”لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ سنائی تو ابن ام مکتومؓ آپ کے پاس حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا“ اور وہ اندھے تھے لہذا خداوند کریم نے ”غَيْرُ اُولٰٓئِ الضَّرَرِ“ نازل فرمایا۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابتؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا جس حال میں کہ میں قلم کاتن پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ کچھ بتائیں تو لکھوں کہ یکا یک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اُترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اس نے کہا ”یا رسول اللہ میرے لئے کہا ہو سکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں“۔ پس اس وقت ”لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ.....“ نازل ہوئی۔ تیسری مثال اس بار سے ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اس نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپؐ نے صحابہ سے فرمایا ”اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطانوں کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا“۔ اسی اثناء میں ایک کرنجا آدمی نمایاں ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا ”تو اور تیرے ساتھی مجھ کو برا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟“ وہ آدمی اس بات کو سن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپؐ کے روبرو لے آیا جہاں اُن سبھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا اُنہوں نے کچھ نہیں کہا ہے یہاں تک کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خطا سے درگزر کی اس موقع پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی ”يُحْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوا.....“ اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ”اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو ٹھہرا لیا۔ پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا ”يَوْمَ يُعْثَبُهُمُ اللّٰهُ جَمِيعًا فَيُحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ.....“۔

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابل غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے ائمہ کے طرز عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے ان باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

دسویں نوع

قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہؓ

کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسباب نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جو انہوں نے کہیں اور پھر انہی سے مطابق قرآن کا نزول ہو گیا۔ ایک گروہ نے اس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا۔

ترمذی ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ“ بے شک خدا نے عمرؓ کی زبان اور اُن کے دل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کسی معاملہ آ پڑنے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اُس پر رائے زنی کی ہو اور عمرؓ نے بھی اس کی بابت کچھ کہا ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ قرآن کا نزول عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہوا ہو اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری وغیرہ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ غصے کہا۔ عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے: (۱) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہم مقام ابراہیم کو مصلیٰ بناتے تو (اچھا ہوتا) اور اسی وقت آیہ کریمہ ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّی“

نازل ہوئی (۲) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپ اُن کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا پس آیت ”حجَابُ“ نازل ہوئی۔ (۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہو گئیں تو میں نے اُن سے کہا ”عَسَى رَبُّهُ أَنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ“ ”یعنی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو چھوڑ دیں گے تو اُمید ہے کہ اُن کا خدا انہیں تمہارے بدلہ میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا“ اور اس طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا اور مسلم نے بواسطہ ابن عمر خود عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے۔ حجَابُ“ قید یا ن بدرا اور مقام ابراہیم کے بارے میں اور ابن ابی جاتم نے اُن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ عمر نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے یہ آیت نازل ہوئی ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ.....“ اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ پھر (خدا کی طرف سے بھی) نازل ہوا۔ ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ اور عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطاب کو ملا اور اُس نے کہا ”بے شک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔ عمر نے اُس کو جواب دیا ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ“ ”یعنی جو شخص خدا کا اور اُس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہے تو اُس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے۔“ عبدالرحمن کہتا ہے پس یہ آیت عمر کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل انہیں کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا۔

اور سنیہ نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت وہ بری بات سنی جو بی بی عائشہ کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا: ”سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“ پھر اُسی طرح یہ آیت نازل ہوئی اور ابن ابی میسی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سنتے تو کہتے ”سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“ یہ زید بن حارثہ اور ابوالیوب تھے پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عمرہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ احد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہر مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں۔ اُس وقت ناگہاں دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدان جنگ کی طرف سے شہر آ رہے تھے۔ کسی عورت نے اُن سے دریافت کیا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں؟“ شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا ”وہ زندہ ہیں“ عورت یہ مژدہ سن کر کہنے لگی ”پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے۔“ ”فَلَا أَبَالِي بِتَّخِذَ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الشُّهَدَاءَ“ پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا۔ ”وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ“۔

اور ابن سعد طبقات میں بیان کرتا ہے کہ مجھ سے واقدی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شریحیل العبدری نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا ”معرکہ احد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیر کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لیا اور کہنے لگے ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ۖ قَدْ

خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۖ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ“ یعنی ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک رسول ہیں کہ ان سے بیشتر بھی بہتر سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟“ اس کے بعد ان کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب انہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹا لیا اور ہنوز ان کی زبان پر وہی کلمات ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ جاری تھے۔ زان بعد وہ قتل ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا۔ محمد بن شریحیل اس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ یہ آیت ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ اُس وقت اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی۔

تذنیب۔ اسی کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ ان کی اضافت بالتحریج ان کی جانب ہوئی ہے اور ان کا ان کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس وضع کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ“ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں ”وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٌ“ فرمایا ہے اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغَىٰ حَكَمًا“ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا تَنْزِيلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ“ جبریل کی زبانی وارد ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ“ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ“ فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے اور ایسے ہی قول باری تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ بندوں کی زبان پر وارد ہے۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان آیتوں میں ”قُولُوا“ کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی دو پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے ان میں لفظ ”قُلْ“ کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

گیارہویں نوع

تکرار نزول کے بیان میں

محققین اور متاخرین دونوں میں بے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے ”کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاد دہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے“ اور اُس نے اس کی مثالوں میں سورۃ النحل کے خاتمہ اور سورۃ الروم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے اور ابن کثیر آیۃ الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو بعض اشخاص قول باری تعالیٰ ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا“ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔

زرگشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے۔ ”کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اُس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اُس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے بھی دو مرتبہ ہوتا ہے پھر اُس نے آیۃ الروح اور ”اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي“

السَّهَارِ.....“ کو تمثیلاً ذکر کیا اور کہا ہے اس میں شک نہیں کہ سورۃ الاسراء اور سورۃ الہود دونوں کی سورتیں ہیں اور ان کا سبب نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت الجھن میں پڑ گئے ہیں مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبار ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ الاخلاص کے بارے میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہل کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باری تعالیٰ ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا.....“ کی ہے۔ ذکر کئی کہتا ہے کہ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اتر چکی تھی جس میں اُس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا تو بس اب بھی وہی آیت بحسبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کر دی جاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اُس آیت کی یاد دہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ: کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار) نزول سے قرار دیئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اُس نے ابی بن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کیا یا اللہ میری اُمت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قراءت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی اُمت کے واسطے آسانی کی استدعا کی اور اب یہ حکم ملا کہ ”قرآن کی قراءت سات حرفوں پر کرو“۔ اس لئے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سورۃ الفاتحہ کے دو مرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اگر کوئی اس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا۔ ہو سکتا ہے کہ پہلی بار اس کا نزول ایک ہی حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِک اور مَالِک اور التَّسْرَاط اور التَّسْرَاط یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات۔“

اور دوسری بات یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التزیل میں دیکھا ہے۔

اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں (۱) تحصیل حاصل بے فائدہ امر ہے (۲) اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا کیونکہ جبریل ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے (۳) نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ جبریل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لائے تھے اور اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرار نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبریل امین نے رسول اللہ کے پاس آ کر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رکن نماز رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کر لیا۔ یا یہ کہ جبریل نے آپ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قراءت سنائی جو مکہ میں نہیں

سنائی تھی اور آپؐ نے اُس کو نازل کرنا خیال کر لیا۔ الخ۔ اس قول کی تردید میں نمبر وار جوابات یوں دیئے جائیں گے (۱) تحصیل حاصل کا اعتراض اُن فوائد کے لحاظ سے قابل تردید ٹھہرتا ہے جن کا اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (۲) جس لزوم کو قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں اس لئے یہ شق بھی مردود ہے۔ اور (۳) یہ شرط لگانی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہوا تھا۔ اسے بھی ٹھیک نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ تکرار نزول کی غرض یاد دہانی اور نصیحت ہوتی تھی۔

بارہویں نوع

وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول

اُن کے حکم سے موخر ہوا ہے

زبرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے۔ کبھی قرآن کا نزول اُس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا مثلاً قول باری تعالیٰ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ" کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے "اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارے میں ہوا تھا" اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورہ مکیہ ہے اور مکہ میں عید زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔ علامہ بغوی اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے جس کی مثال خدا کا قول "لَا أَقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ" ہے۔ اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر "حِلٌّ" یعنی بلد حرام نہیں (باحث قتال) کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أَحِلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ" میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنا دی گئی ہے۔ یعنی اُس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے اسی طرح مکہ ہی میں آیت کریمہ "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" کا نزول ہوا تھا۔ عمر بن الخطاب کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کون سی جمعیت ہے پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے تعاقب میں شمشیر علم کئے ہوئے یہ کہتے ہیں: "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" لہذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکہ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "جُنِدْنَا هُنَا لَكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَخْزَابِ" بھی ہے کہ اُس کی بابت قتادہؓ نے کہا "جس وقت خدا نے اپنے رسولؐ سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اُس وقت آپؐ مکہ میں تھے اور اُس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی"۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے اور ایسی ہی مثال قولہ تعالیٰ "قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ" کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے قول تعالیٰ "قُلْ جَاءَ الْحَقُّ" کی تفسیر میں یہ

روایت کی ہے انہوں نے کہا یہاں پر الحق: سے ”تلوار“ مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اُتری ہے اور ابن مسعودؓ کی تفسیر کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے انہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اُس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک لکڑی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اُن بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے: ”جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا..... وَمَا يَبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ“ اور ابن الحصار کہتا ہے۔ خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایہً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اُسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کر کے اُسے قوت دے گا یہاں تک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا خلاف مانا گیا ہے۔ پھر اُس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیت پیش کی ہیں ”وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اور سورۃ المزمل کی آیت ”وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت ”وَأَخْرُوجُوا يُقَاتِلُونَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا“ جس کی بابت بی بی عائشہؓ اور ابن عمرؓ اور عکرمہؓ اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ حالانکہ آیت مکہ ہے اور اذان کی مشروعیت مدینہ میں آ کر ہوئی۔

اور اُن آیتوں کی مثالیں جن کا نزول اُن کے حکم سے بعد نہیں ہوا ہے حسب ذیل ہیں۔ (۱) آیت وضو صحیح بخاری میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے انہوں نے کہا میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اُس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی مقام پر اپنی اونٹنی بٹھادی اور اُتر پڑے پھر آپ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور ابو بکرؓ نے آ کر مجھے ایک زور کا گھونسا مار کر کہا ”تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے“۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے اور نماز صبح کا وقت آ گیا آپ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ.....“ تا قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ اور یہ آیت بالا جماع مدنیہ ہے حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبد البر کا قول ہے کہ ”تمام اہل مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز فرض ہوئی اُس وقت سے کبھی آپ نے بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا“۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے ”لیکن باوجود اس کے کہ وضو پہلے ہی سے عمل درآمد ہو رہا تھا“ پھر آیت وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اُس کا فرض ہونا متسلوا بالتَّنْزِيلِ ہو جائے اور ابن عبد البر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ”احتمال ہو سکتا ہے کہ اس آیت کا اگلا حصہ پہلے ہی فرضیت وضو کے ساتھ نازل ہو چکا ہو اور بعد ازاں اس قصہ میں اُس کا باقی حصہ اُترا ہو جس میں تیمم کا ذکر آیا ہے“۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیت کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔ (۲) آیت جمعہ یہ بھی مدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول ہے کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اس کی تردید ابن ماجہ

کی اُس حدیث سے ہوئی جاتی ہے جسے اُس نے عبدالرحمن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے عبدالرحمن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اُن کو پکڑ کر جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں اُن کو نماز جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سنتے ہی آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ سے مدینہ میں آنے سے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ.....“ بھی ہے کہ یہ ۹ھ میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہو گئی تھی ابن الحصار کہتا ہے ”ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم ہو رہا ہو مگر اُس کے بارے میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اُس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا۔“

تیسرے قیاس نوع

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بتفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اول قسم یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول بتفریق ہوا ہو پیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سورۃ اقرآء ہے کہ اُس میں سے پہلے پہل صرف ”مَا لَمْ يَعْلَمُ“ تک تین آیتوں کا نزول ہوا۔ دوسری مثال سورۃ النحل ہے اُس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصہ آغاز سورۃ سے فترضی تک ہے جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں ”الفاتحہ۔ الاخلاص۔ الکوثر۔ تبت۔ لم یکن۔ النصر اور معوذتان کی سورتیں ہیں کہ ان کا نزول یکبارگی ہی ہوا اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سورۃ المرسلات ہے۔ مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اُسی اثناء میں سورۃ المرسلات عرفانا نازل ہوئی اور میں نے فوراً اُس کو آپ کے دہن مبارک سے لے لیا اور اُن کا ذہن اُس سورۃ سے اس قدر شیریں ہو گیا کہ انہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔“ ”فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ“ پر یا ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ“ پر۔ دوم سورۃ الصف ہے جس کی دلیل ابن مسعودؓ ہی کی وہ حدیث ہے جو نوع اول میں بیان ہو چکی۔ سوم سورۃ الانعام کیونکہ ابو عبیدہ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیہ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع از ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھ پر سورۃ الانعام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کی مشایعت (ہمراہی) میں ستر ہزار فرشتے تھے“ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سورۃ الانعام کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کے ساتھ پانچ سو فرشتے

تھے اور عطاء سے روایت ہے کہ اُس نے کہا ”سورة الانعام سب ایکبارگی میں نازل کی گئی اور اُس کے ہر کاب ستر ہزار فرشتے تھے۔“ اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سورة الانعام کے کل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے اُبی بن کعب کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اُس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اُس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے اس کے علاوہ ایک روایت حدیث اُبی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورة الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اُس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور اُن کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے چھ آیتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

چودھویں نوع

قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا یا جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اُتریں

ابن حبیب اور اُسی کی پیروی میں ابن النقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی اس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحہ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اسی ہزار فرشتے آئے۔ سوم سورة یونس اس کی مشایعت تین ہزار فرشتوں نے کی اور ”وَاسْتَأْذِنُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ دُسُلِنَا“ کہ اس سورة کے ہمراہ بیس ہزار فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے اور آیت الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے اور ان سورتوں اور آیات الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبریل امین کی معرفت نازل کیا گیا۔ میں کہتا ہوں سورة الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے اور اُس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ نبیؐ نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سورة الانعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اُس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا اور اُن کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی“ اور حاکم اور بیہقی نے جابرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت سورة الانعام کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ پڑھ کر فرمایا ”اس سورة کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ انہوں نے افق کو مسدود کر دیا ہے۔“ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں۔“ اب رہیں فاتحہ یا سیں اور ”وَاسْتَأْذِنُ مَنْ أَرْسَلْنَا.....“ کی سورتیں تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث

یا اثر (قول سلف) کا پتہ نہیں ملتا ہے البتہ آیت الکرسی کے بارے میں اور تمام آیات سورۃ البقرہ کے بارے میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنی مسند میں معقل بن یسار سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الْبَقْرَةُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذُرْوَتُهُ نَزَلَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ثَمَانُونَ مَلِكًا وَاسْتَخْرَجَتْ "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوَصَلَتْ بِهَا** یعنی سورۃ البقرہ قرآن کا بڑا اور بلند ترین رکن ہے اور اُس کا کنگرہ ہے اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اسی فرشتے نازل ہوئے اور آیت **"اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ"** عرش کے نیچے سے نکال کر اُس میں ملائی گئی ہے اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ **"جبریل سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں"**۔

ان کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسب ذیل ہیں۔ سورۃ الکہف ابن الضریس اپنی کتاب الفصائل میں لکھتا ہے: **"مجھ سے یزید بن عبدالعزیز طیالسی نے اور اُس سے اسماعیل بن رافع نے روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا "ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا میں تم لوگوں کو ایسی سورۃ نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اُس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سورۃ الکہف ہے"**۔

تنبیہ: دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشایعت کے ساتھ اُترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبریل کی ہی معرفت تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟ (۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ **"جبریل کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے ہوتے تھے"**۔ (۲) اور ابن جریر ضحاک سے راوی ہے کہ **"جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حامل وحی فرشتے بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا تا کہ وہ حامل وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جا پہنچے"**۔ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورہ فوق بیان کے منافی ہے اس لئے ہم کو ان دونوں روایتوں کی وجہ سے جو تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے۔

فائدہ: ابن الفرلیس کہتا ہے **"مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطہ یزید بن ہارون بیان کیا کہ "اُس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بواسطہ قاسم ابی امامہ سے یہ روایت کی ہے کہ "چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانہ سے نازل کی گئیں اور بجز ان آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی"**۔ (۱) **"آلَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ"** (۲) آیت

۱۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بے حد آسان ہے کیونکہ جبریل کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ ہماری تھے اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورت یا آیت کے ہمراہ بھیجے گئے اُن کو مشایعت کرنے والا کہا جاسکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن القیب وغیرہ نے۔ شیخ حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد حلیم انصاری

الکُرْسِيُّ (۳) سُورَةُ الْبَقَرَةِ کا خاتمہ اور (۴) سُورَةُ الْكُوثَرِ میں کہتا ہوں سورۃ فاتحہ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) ”بے شک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ خداوند عالم نے ارشاد کیا ”میں نے تجھ کو فاتحہ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں کا تحفہ ہے“ اور حاکم نے معقل بن یسارؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مجھے فاتحہ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں“ اور ابن راہویہ نے اپنے مسند میں علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فاتحہ الکتاب کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا ”مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ یہ سورۃ زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے“ اور آخر سورۃ البقرہ کے بارے میں داری نے اپنے مسند میں ایضاً الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اپنے اور اپنی امت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟ تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سورۃ البقرہ کے آخری حصہ کی آیت کیونکہ وہ زیرِ عرش الہی کے خزانہ رحمت کا تحفہ ہے“ اور احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگار عالم نے مجھے یہ دونوں آیتیں زیرِ عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں اور اسی راوی نے حذیفہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے خزانہ سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں اور ابی ذرؓ کی حدیث سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں“ اور اس حدیث کے بکثرت طریقے عمرؓ علیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم سے بھی باقی آئے ہیں۔ باقی رہی آیت الکُرسی اُس کا ذکر معقل بن یسارؓ کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے اور اُس کے علاوہ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا وہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیت الکُرسی کو پڑھا کرتے تھے تو انسؓ کو فرماتے کہ یہ آیت زیرِ عرش کے کنز الرحمن کا تحفہ ہے“ اور ابو عبیدہؓ نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا ”آیت الکُرسی تمہارے نبی کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی“ مگر سورۃ الْکُوثَرِ کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر توقف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی امامہؓ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اُس حدیث کو ابوالشیخ ابن حبان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد بن عبد الملک الحدادی سے بواسطہ یزید بن ہارون اُنہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابی امامہؓ سے روایت کیا ہے۔

پندرہویں نوع

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا

ہے اور وہ حصہ جن کا نزول محمد ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے

دوسری شق میں فاتحہ الكتاب آیت الکرسی اور سورۃ البقرہ کا خاتمہ داخل ہے جیسا کہ قریب ہی کی کچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اُس نے کہا ”آپؐ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپؐ کو دیئے گئے ہیں اور آپؐ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فاتحہ الكتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں“ اور طبرانی نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ ”لوگوں نے سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارے میں تردد کیا ہے یعنی ”آمَنَ الرَّسُولُ“ سے خاتمہ سورۃ تک۔ پس بے شک اللہ نے ان کے ساتھ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برگزیدہ بنایا ہے۔“

اور ابو عبیدہ نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیت ایسی ملی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں عطا ہوئی۔ کعبؓ کہتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیتیں عطا ہوئیں ”لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ.....“ سورۃ البقرہ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی آیت الکرسی اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی۔ ”اللّٰهُمَّ لَا تُؤَلِّجِ الشَّيْطَانَ فِي قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْهُ مِنْ اَجَلٍ اَنْ لَّكَ الْمَلَكُوْتُ وَالْاَبَدُ وَالسُّلْطٰنُ وَالْمُلْكُ وَالْحَمْدُ وَالْاَرْضُ وَالسَّمَاءُ الدَّاهِرُ الدَّاهِرُ اَبَدًا اَبَدًا آمِيْن ۝ آمِيْن“ اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سَبْعَ الطَّوَالِ“ یعنی سات طویل سورتیں صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ان میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں۔“ پھر طبرانی بھی ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”میری امت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی امت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ مصیبت کے وقت ”اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ“ کہنا ہے۔“

اور شق اول یعنی اُن قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت سورۃ ”مَبٰحِ اسْمِ رَبِّكَ الْاَعْلٰی“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”كُلُّهَا فِيْ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰی“ یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب ”وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی“ کا نزول ہوا اور سلسلہ نزول ”وَابْرٰهِيْمَ الْبَدِیِّ وَفِیْ“ تک پہنچ گیا تو آپؐ نے فرمایا وَنَسِی..... اَنْ لَا تَنْزِرُوْا وَازِرَ قُوْرًا اٰخَرٰی..... تا قوله تعٰلی..... هٰذَا نَزَّلُوْا مِنَ السُّنْدِ الْاَوَّلٰی“ اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ ”مجھ سے خالد بن عبد اللہ بن السائب نے بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں بھی ہے“ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے“ اور السدی سے مروی ہے کہ ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں بھی اسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی“ اور فریابی کہتا ہے ”خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اُس کے باپ نے عکرمہ سے ساتھ ساتھ کہتے تھے کہ ”اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ

الْأُولَى“ سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں۔ (یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں ”سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى“ سے ”وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى“ تک۔ مترجم) اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا نے ابراہیمؑ پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں ”الْبَائِبُونَ الْعَابِدُونَ“ سے ”وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“ تک ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ سے قولہ تعالیٰ ”فِيهَا خَالِدُونَ“ تک ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ“۔ اور سورۃ سأل کی آیتیں ”الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ“ تا قولہ تعالیٰ ”قَائِمُونَ“ غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیمؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دیئے“ اور بخاری نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک وہ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم توراۃ میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَحُرِّزًا بِالْأُمِّيِّينَ“ تا آخر حدیث۔ اور ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تورات“ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ“ کے ساتھ آغاز اور ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا“ تا قولہ تعالیٰ ”وَكَبِيرُهُ تَكْبِيرًا“ پر ختم ہوئی ہے“ اور پھر انہی سے روایت کی گئی ہے کہ ”توراۃ کا آغاز سورۃ الانعام کے آغاز ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ہود کے خاتمہ ”فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ“ پر ہوا ہے“ اور کسی دوسرے راوی نے بھی کعبؓ ہی سے دیگر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ”توراۃ میں سورۃ الانعام کی دس آیتیں ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ“ تا آخر سورۃ“ نازل کی گئی ہیں اور ابو عبید نے بھی کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ“ بعض علماء کہتے ہیں کہ کعبؓ کی اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ ان آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو ان دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے کہ سب سے اول توحید باری تعالیٰ، شرک کی ممانعت، جھوٹی قسم، نافرمانی والدین، قتل، زنا، چوری، فریب و دغا اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دارقطنی نے بریدہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی“ ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو رہے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ وہ سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) ہوں“ ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ”ہ آیت توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے“ ”يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقَدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ“ سورۃ الجمعہ کی پہلی آیت۔

فائدہ: اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”یوسف کو جو برہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں“ (۱) ”وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ

مَا تَفْعَلُونَ (۱) وَمَا تَكُونُ مِنْ شَانٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ.....“ اور (۳) قوله تعالى ”أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ“ اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور شخص نے چوتھی آیت ”وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا.....“ کا بھی اضافہ کیا ہے اور ابن ابی حاتم ہی نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول ”لَوْ لَا أَنَّ رَأْيَ بُرْهَانَ رَبِّهِ“ کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اُس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے اُن کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت اُن کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی۔“

سولہویں نوع

قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا اور اس نوع میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولی: قال اللہ تعالیٰ ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور فرمایا ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ کلام مجید کے لوح محفوظ سے اُتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے ایک قول جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ کلام اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمان دنیا پر بھیج دیا گیا اور پھر اُس کے بعد بیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے رونے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد سے ایک قول پر آپ صرف دس سال دوسرے قول سے تیرہ سال اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔ حاکم بیہقی اور دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بواسطہ سعید بن جبیر۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شب قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقع نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلاف واقعات اُسے نازل کیا جانا ارادہ الہی میں تھا اسی کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوح محفوظ کی ترتیب۔ مترجم) اور پھر خداوند کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے درپے نازل فرمایا کرتا تھا اور حاکم نیز بیہقی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے بروایت عکرمہ از ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اُس کے بعد وہ بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا۔“ بخدازاں ابن عباسؓ نے یہ آیت کریمہ پڑھی ”وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا“ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا“ اور اسی حدیث کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ ”پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے نیا جواب دیتا تھا“ اور حاکم اور ابن ابی شیبہ نے حسان بن حریش کے طریق پر بواسطہ سعید بن جبیر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن ذکر سے جدا کر

کے آسمان دنیا کے بیت العزہ میں لا رکھا گیا اور پھر جبریلؑ اسے لے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے۔ اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں اور طبرانی دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمان دنیا پر یکبارگی اتارا گیا اور پھر اس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا۔“ اس حدیث کے اسناد قابل گرفت نہیں ہیں اور طبرانی اور بزار دونوں نے ایک دوسری وجہ پر انہی سے روایت کی ہے کہ ”قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا یہاں تک کہ وہ آسمان دنیا کے بیت العزہ میں لا کر رکھ دیا گیا اور جبریلؑ نے اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں نازل کیا اور جبریلؑ ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن عباسؓ ہی سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ”قرآن لیلۃ القدر میں جبریلؑ کو ایک ہی بار دے دیا گیا پھر جبریلؑ نے اُسے بیت العزہ میں رکھ دیا اور اس کے بعد اُس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے۔“ اور ابن مردودیہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء الصفات میں السدی کے طریق سے بواسطہ محمد از ابن ابی الجہاد از مقسمؓ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیہ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا ”باری تعالیٰ کے قول ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے میرے دل میں (عجب) شک پڑ گیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہو سکا) قرآن کا نزول شوال ذیقعدہ ذی الحجہ محرم صفر اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟“ ابن عباسؓ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ”بے شک قرآن ماہ رمضان اور شب قدر میں سب ایک بار ہی نازل کر دیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اترتا رہا۔“ ابوشامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباسؓ کے قول ”سَلَا“ سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور ”مواقع النجوم“ کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گر اترتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شب قدر میں سب یکجا اتر آیا اور پھر اُس کا نزول واقعات کے لحاظ سے بظریق ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھہر ٹھہر کر اور آہستگی کے ساتھ اترتا رہا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمان دنیا پر بیس اور تیس یا پچیس قدر کی راتوں میں اس طرح ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اتنا ایک دفعہ آسمان دنیا پر اتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ بظریق تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے ”احتمال ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اتنا حصہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کئے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روک دیا جاتا تھا۔“ مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون سا ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ ابن کثیر کا قول ہے ”یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) سے قرآن کے لوح محفوظ سے یکبارگی ہی آسمان دنیا پر بیت العزہ میں اتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مقاتل ہی کی طرح حلیمی اور ماروری بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی ہے اور ابن شہاب کا قول ہے کہ ”قرآن کا سب سے آخری حصہ جس کا زمانہ عرش اعظم کے ساتھ نزدیک ہے وہ وہ آیت دین ہے“ یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا اتارا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتفریق نازل ہوتا رہا۔ شععی اسی بات کا قائل ہے۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابل اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ ”ماوری نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ ”قرآن کا نزول لوح محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہوا مگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتفریق بیس راتوں میں جبریل کے حوالہ کیا اور جبریل نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ مگر یہ قول بھی عجیب و غریب ہے۔ ہاں اتنی بات قابل اعتماد ہے کہ جبریل ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دور ضرور کیا کرتے تھے جس کو وہ تمام سال کے عرصہ میں بتفریق لاتے رہتے تھے اور ابوشامہ کہتا ہے ”اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے“۔ میں کہتا ہوں ماوری بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوح محفوظ سے کرام الکاتبین لکھنے والوں کے پاس آسمان دنیا پر اترا آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اُسے بیس راتوں میں بتفریق جبریل کے حوالہ کیا اور جبریل نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔“

تنبیہیں: (۱) کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمانوں کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری آسمانی کتاب ہے جو رسولوں کے سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اُسے اُن پر نازل کرنے کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمت خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی مطابقت کے اُن لوگوں تک بتفریق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اُسی طرح ایک ساتھ زمین پر اتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دوسرے عطا کئے اول ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا بتفریق نازل فرمانے کا۔ تاکہ اس طرح پر اُس شخص کی عزت و عظمت دوہلا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے۔ اس بات کو ابوشامہ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے اور حکیم الترمذی کا قول ہے کہ ”پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمان دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمت باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمان دنیا کے بیت العزۃ میں کوکھ دیا گیا تاکہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی اس کے بعد جبریل پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے گویا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے اُن کی امت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے امت تک پہنچائیں“ اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال

القرآن میں لکھا ہے کہ ”قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمان دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت و شان کا بڑھانا مقصود تھا اور انہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایت نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ اُن پر کتنی رحمت فرماتا ہے اور اسی غرض سے سورۃ الانعام کی مشایعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے نیز جبریل کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کرام الکاتبین) کا تبوں کو سنا کر انہیں اُس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰ کو اپنی آسمانی کتابوں کے ایک بار ہی نازل ہونے پر برابر بنا کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب اُن پر تھوڑی تھوڑی نازل فرمائی تاکہ وہ اسے حفظ کر سکیں“ ابو شامہ کا قول ہے ”اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ منجملہ اُسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا یا نہیں؟ اگر یہ قول منجملہ اُسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھہرے گی؟ میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دیئے جائیں۔ ”ہم نے اُس کے لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا اور اس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے“ اور دوسری شکل یہ ہے کہ ”یہاں پر لفظ تو صیغہ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ ”ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے“۔

(۲) ابو شامہ کا اسی قول ہے کہ ”بظاہر آسمان دنیا پر یکبارگی نزولِ قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہورِ نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہو“ میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباسؓ سے روایت کئے گئے اُن کی عبارت صراحۃً اس بات پر دلالت کر رہی ہے اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں ”احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلۃ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”توراة کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد۔ انجیل کا نزول اُس کی تیرہ تاریخیں گزرنے کے بعد ہوا“ اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ ”اور صحفِ ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہوا“۔ ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ دونوں کے ساتھ مطابق اُترتی ہے۔ کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اُسی میں سب کا سب قرآن یکبارگی آسمان دنیا پر اتار دیا گیا ہو اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں ”إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول زمین پر ہوا ہو۔ میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاول میں ہوئی تھی اور نزولِ قرآن رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزولِ وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ اہل سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ماہ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہوا ہے اور انہوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیث سابقہ پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ نے کہا ”تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی

(۳) ابوشامہ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے جفریق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا تو؟ تو ہم اُسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگار عالم نے دے دیا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً“ اُن کی مراد ہے کہ جس طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوند کریم نے اپنے قول بکذلک سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح جفریق اس لئے نازل کیا ”لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ“ یعنی تاکہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ خذرجہ کی عنایت رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابل بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریل سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ: ”لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”تاکہ تم اُسے حفظ کر سکو“ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تاکہ آپ کو اُس کا یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفہ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے اور ابن فورک کہتا ہے ”بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰ پر اور قرآن کو خدا نے جفریق اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمی نبی پر اتارا جاتا تھا“ اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے ”قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصہ ناسخ ہے اور بعض حصہ منسوخ اور ناسخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندگی عیاں کرتا ہے اور یہ بات پہلے ابن عباسؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ انہوں نے کہا ”اور اُسے (قرآن کو) جبریل نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اتارا“ ابن عباس نے اپنے اس قول سے خداوند کریم کے اس ارشاد ”لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ“ کی تفسیر فرمائی ہے اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے جفریق نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تذنیب: جن لوگوں کے اقوال اور بیان ہو آئے۔ انہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح اور درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے

اور اس کی دلیلیں یہ ہیں۔ اول وہی پہلی آیت ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ.....“ اس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰؑ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟“ اُس وقت یہ آیت اُتری ”اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں ”مشرک لوگوں نے کہا“ کے لفظ آئے ہیں پھر اسی طرح کے اقوال قتادہؒ اور السدی سے بھی روایت کئے ہیں۔ لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ ”قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے“ تو میں اُس کو جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارے میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے ہتھ پتھ نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اس بات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں ہتھ پتھ نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ”خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اُس کا یہی طریقہ رہا ہے“۔ کیونکہ اس طرح پر پروردگار عالم نے اُن کے کئی اعتراضوں کی صریح تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے:

”قَالَ هَذَا الرُّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ“ اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے: ”وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ“ اور کفار نے کہا ”أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا“ تو خدا نے انہیں یوں جواب دیا ”وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ“ یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہو سکتا ہے اس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً.....“ وغیرہ دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسیٰؑ کے تجلی الہی کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارے میں لکھا ہے: ”فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَا حِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا بِكُلِّ شَيْءٍ ۖ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ.....“ وَأَلْقِ الْأَلْوَا حِ..... وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حِ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ..... وَإِذْ نَفَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ.....“ دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰؑ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ”موسیٰؑ کو توراۃ سات زبرد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اُس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ کو لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے چھڑے کی پرستش میں مصروف ہے یہ حالت دیکھ کر موسیٰؑ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ انہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹک دیں اور وہ پارہ پارہ ہو گئیں۔ لہذا خدا نے اُن میں سے چھ تختیاں یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطہ اُس کے باپ کے اُس کے دادا سے مرفوع کر کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جو تختیاں موسیٰؑ پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرة کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا“ اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے حدیث متوقی (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ ”موسیٰؑ نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھا لیا اور اپنی قوم کو

خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم ملا تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الہی گراں گزرے اور انہوں نے ان کے ماننے سے انکار کیا یہاں تک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اکھٹڑ کر سائبان کی طرح ان کے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آ گیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ ان پر گر ہی پڑے گا تو انہوں نے مجبوراً احکام الہی کو ماننے کا اقرار کیا اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ ”بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دی گئی تو وہ ان پر گراں گزری اور انہوں نے اس کو لینے سے انکار کیا یہاں تک کہ خدا نے ان پر پہاڑ کو جھکا کر انہیں اس کے سایہ میں کر دیا پھر انہوں نے ڈر کر توراۃ کا لینا قبول کیا“ غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا اور ان کے آخر اثر سے قرآن بفریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بہ نسبت یکبارگی نازل ہونے کے اس کا بتدریج اترنا مومنین کو اسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا ورنہ اگر وہ سب ایک ہی ساتھ نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اکتا جاتے اور اسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اس بات کی توضیح اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا ”قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونے والا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اس وقت خلال و حرام کے احکام نازل ہوئے“ کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو اسے کبھی نہیں چھوڑنے کے یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اسے کبھی نہ مانیں گے اس لئے کہ ان کے دلوں پر اس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی اور میں نے علامہ مکی کی کتاب النسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتہ لگایا جاسکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ۔ دس۔ یا اس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے اور ”غیرِ اُولی الضّرر“ باوجود جز آیت ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ يَخِفُّمْ غَيْلَةٌ.....“ آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسباب نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اور ابن اشہ نے کتاب المصاحف میں عکرمہ سے قول تعالیٰ بِسْمِ مَا وَقَعَ النُّجُوم کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے درپے تین۔ چار اور پانچ۔ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے“ اور نکزادی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ ”قرآن متفرق طور پر ایک۔ دو۔ تین۔ چار اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے“ اور ابن عساکر نے ابی نصرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ابوسعید خدریٰ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبریلؑ نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اتارا ہے“ اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی خلدہ۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبریلؑ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے“ اور ایک ضعیف طریقہ پر علیؑ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سورۃ الانعام اس سے مستغنیٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا“ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی قدر قرآن کا اتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا کہ خاص کر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا ”مجھ سے ابو العالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو جبریلؑ سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے۔“

مسئلہ دوم اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے ”اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کلام اللہ منزل ہے۔ مگر انہوں نے نازل کئے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ بعض اُن میں سے اس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہار قراءت کے ساتھ ہوا اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے اپنا کلام جبریلؑ کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبریلؑ آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا اور اُس نے جبریلؑ کو اپنے کلام کی قراءت سکھائی۔ پھر جبریلؑ نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبریلؑ مکان میں اترتے تھے۔“

تنزیل کے دو طریقے ہیں اول یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورت بشری سے صورت ملکی میں منتقل ہو کر اُسے جبریلؑ

سے اخذ کیا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُس سے اخذ کریں۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں پہلی حالت سخت ترین ہے۔

طبی کہتا ہے ”شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اُس کو روحانی طور پر خداوند تعالیٰ سے تعلیم پاتا۔ یا۔ لوح محفوظ میں سے اُسے یاد کرتا۔ پھر رسول علیہ السلام پر اُس کو نازل کرتا اور آپ کو اس کی تعلیم دیتا تھا۔ اور قطب رازی کشف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ ”انزال (نازل کرنا) لغت میں ایواء (پناہ دینا) کے معنی رکھتا ہے اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دی جائے اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ انزال کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہذا جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنی میں جو ذات الہی کے ساتھ قائم ہیں۔ تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے اُنہیں لوح محفوظ میں ثبت کر دے اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دیئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اُس کو لوح محفوظ میں ثبت کر دیا۔ یہ معنی اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورہ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اُس کا لوح محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمان دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اُس کو خداوند جل و علا سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوح محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اُس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور اُنہیں بتاتا ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب کے بارے میں تین قول آئے ہیں (۱) کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں ہے اور جبریلؑ نے قرآن کو لوح محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اُسے نازل کیا ہے کسی عالم کا بیان ہے کہ لوح محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کو ہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا (۲) جبریلؑ خاص کر محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد انہیں عربی کی عبارت میں لے آتے۔ اس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالیٰ ”نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلٰی قَلْبِكَ“ کے ذرا ہر معنی سے تمسک کیا ہے۔ (۳) جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر معنوں کا القا کیا اور آپ نے ان الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اُس کی تعبیر فرمائی اور یہ کہ اہل آسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے پھر جبریلؑ بعد میں اُسے اسی طرح سے لے کر آئے۔

اور بیہقی نے خداوند کریم کے قول ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ کے معنوں میں بیان کیا ہے ”خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سنایا اور اُس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلام الہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھہرتا ہے۔ ابو شامہ کا بیان ہے کہ ”قرآن یا اُس کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ انزال میں یہی معنی عام ہیں اور اہل سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اُس کے صفت قائم بذات باری تعالیٰ ہونے کے معتقد ہیں اُن کو اس معنی کے محفوظ رکھنے کی

تحت حاجت ہے۔ میں کہتا ہوں اس بات کی تائید کہ جبریل نے خدا تعالیٰ سے سن کر کلام مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے طبرانی نے النواس بن سحمان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوفِ الہی سے سخت لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور جب اہل آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو اُن میں سب سے پہلے سراٹھاتا ہے وہ جبریل ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جلا و علا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اور جبریل اُسے لے کر فرشتوں تک لے جاتا ہے چنانچہ جس وقت اُس کا گزر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریل سے دریافت کرتے ہیں ”ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریل اُن سے کہتا ہے ”الْحَقُّ“ (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریل اُس وحی کو وہاں پہنچا دیتا ہے جہاں لے جانے کے لئے اُسے حکم ملا ہے“ اور ابن مردویہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے اُس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ”جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہل آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے ساتھ پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ امر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے“ اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے اور علی بن سہل نیشاپوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ ”علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے“ قرآن لیلۃ القدر میں یکبارگی لوح محفوظ سے ایک گھر میں اتر آیا جس کو بیت العزۃ کہا جاتا ہے۔ پس جبریل نے اُس کو حفظ کر لیا اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہل آسمان کو غش آ گیا۔ پھر جبریل اُن کی طرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آ گئے تھے تو اُنہوں نے (آپس میں) کہا ”تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟“ اُن سبھوں نے کہا ”حق“ یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ“ کے ہیں۔ پھر جبریل قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اُس کو لکھنے والے محرروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی کلام قول باری تعالیٰ ”بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرْدَةٍ“ کے ہیں“ اور جوینی کا قول ہے۔ کلام اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبریل سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ”خدا کہتا ہے کہ تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبریل نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اس کے بعد اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ اُن سے کہہ دیا لیکن جبریل کی عبارت بحسبہ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تو فلاں سردار سے یوں کہہ آ کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اُس امیر سے جا کر یوں کہے ”بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمائیے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہئے“۔ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھہرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا اور دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبریل سے فرمایا تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبریل خدا تعالیٰ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا جیسے ایک بادشاہ تحریر لکھ کر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم دے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سناؤ تو اب وہ قاصد اُس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا۔ میں کہتا ہوں قرآن اسی اوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہے اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا

ہے۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبریل سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح نازل کیا کرتے تھے اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بامعنی درست ہوئی کیونکہ جبریل نے اُسے معنی کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قراءت بامعنی جائز نہ مانی گئی اس لئے کہ جبریل نے اُسے بجنہ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنی کے ذریعہ سے اُس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُس کے لفظ کے ساتھ تعبد اور اُسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنا دے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت میں اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا کسی میں اتنی قدرت نہیں جو اس جگہ ویسے ہی اور اسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرے لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ امت محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک قسم وہ ہے جس کو بجنہ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے اور دوسری قسم کی روایت بامعنی کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات امت پر گراں ہوتی۔ یا جملہ کلام الہی کو معنی کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اُس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔

فماثل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اُس کے لحاظ سے جو نبی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اُس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اُسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اُسے لکھا دیتا ہے۔ اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں اور بعض وحی ایسی ہوتی ہے کہ نبی اُس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے۔ نہ اُسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اُس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے۔ مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اُس کو بیان کرتا اور اُن پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اُسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے اُن تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے۔“

فصل

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اُس کو گھنٹہ کے جھنائے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے اور احمد کے مسند میں عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”میں نے نبیؐ سے دریافت کیا کہ آیا آپؐ وحی کے نازل ہونے کو محسوس کرتے ہیں؟ سرورِ عالمؐ نے فرمایا ”میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اُس وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یوں کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے۔“ خطابی نے کہا ہے ”اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپؐ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اُسے سمجھا کرتے تھے“ اور کہا گیا ہے کہ وہ جھنائے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اُس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر اُن کے دل میں بجز سماعت کلام الہی کے اور کسی بات کی گنجائش باقی نہ رہے اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزول وحی اُسی وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو۔ دوسری کیفیت نزول وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں کلام الہی کی روح پھونک دی جاتی تھی۔ جیسا کہ خود آپؐ نے فرمایا ”إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي“ یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک مار دی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے اور اس کا رجوع کبھی اُسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اُس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب کیونکہ اُنہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبریل آتے اور رسول پاک کے دل میں وحی الہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

تیسری کیفیت نزول وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپؐ کو کلام الہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیث نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے پھر میں اُس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں۔“ ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”اور یہ صورت نزول وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے۔“ چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حامل وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپؐ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سورۃ الکوتر کو اسی قسم کی وحی میں شمار کیا ہے اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں اُن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگار عالم اپنے رسول سے حالت بیداری میں کلام کیا کرتا۔ جیسا کہ شب معراج کو واقع ہوا یا حالت خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اُس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارے میں جھگڑتے ہیں.....“ آخر حدیث تک۔“ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرہ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ الضحیٰ اور سورۃ الم نشرح کا اس قبیل سے سمجھا جائے کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت کی حدیث سے

روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا ”بارِ الہا تو نے ابراہیم کو اپنا خلیل بنایا اور موسیٰ سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو جواب دیا ”اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیا میں نے تجھ کو یتیم پا کر پناہ نہیں دی اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی اور مفلس پا کر مالدار نہیں بنادیا۔ میں نے تیرا سینہ کھول دیا اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اُترادیا اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں گا مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا۔“

فائدہ امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”نبی پر نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی پس آپ کی نبوت سے تین سال تک اسرافیل کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا اور اسرافیل آپ کو کلمہ اور شئی سکھایا کرتے تھے۔ اُن کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نہیں نازل ہوا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریل کو آپ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی بیس سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا۔“ ابن عساکر کہتا ہے کہ ”پہلے اسرافیل کو رسول اللہ کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اُس ”صور“ کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر و دیت رکھی گئی ہے اور رسول اللہ کی نبوت بھی قرب قیامت قائم ہونے کی خبر دیتی اور سلسلہ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کا موکل رہا فیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ۔ دوزخ کا نگران بنایا گیا تھا اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اُم الکتاب (لوح محفوظ) میں ہر ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روز قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے۔ جبریل کتب آسمانی۔ انبیاء پر وحی نازل کرنے۔ لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر خدا تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو اُن کی ہلاکتوں پر موکل بنایا گیا۔ میکائیل کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا۔ پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوح محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی و بیشی تو نہیں ہوئی ہے پس اُنہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی“ اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سب سے پہلے جبریل کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُسکے امین تھے۔“

فائدہ دوم۔ حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ((اُنْزِلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيمِ کَهِیْتِهٖ عَزْرًا نُّزْرًا، وَالصَّدْفِیْنِ، وَالْاَلَةَ الْخَلْقِ وَالْاَمْرِ، وَاشْبَاهَ هَذَا)) یعنی قرآن پر کر کے پڑھتے جانے کے ساتھ نازل ہوا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والا ابتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف ((اُنْزِلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيمِ)) کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبد الملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے۔“

فائدہ سوم: ابن ابی حاتم نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو پھر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا۔“

فائدہ چہارم اور ابن سعد نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ((كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ يُغَطِّي رَأْسَهُ وَيَتَوَبَّدُ وَجْهَهُ أَيْ يَتَغَيَّرُ لَوْنُهُ بِالْجَرِيدَةِ وَيَجِدُ بَرْدًا فِي ثَنَائِهِ. وَيَعْرِقُ

حتیٰ یسجد منه مثل الجمان)) : یعنی جس وقت رسول اللہؐ پر وحی اترتی تھی تو آپؐ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑتی جاتی۔ دانت کٹکتانے لگتے اور اس قدر پسینہ آ جاتا کہ اُسکے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے۔

مسئلہ سوم: اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن میں قرآن نازل ہوا میں کہتا ہوں حدیث: ((نـزل

القرآن علی سبعة أحرف)) : صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں:

ابی بن کعبؓ۔ انسؓ۔ حذیفہ بن الیمانؓ۔ زید بن ارقمؓ۔ سمرۃ بن جندبؓ۔ سلمان بن مروثؓ۔ ابن عباسؓ۔ ابن مسعودؓ۔ عبد الرحمن بن عوفؓ۔ عثمان بن عفانؓ۔ عمر بن الخطابؓ۔ عمرو بن ابی سلمہؓ۔ عمرو بن العاصؓ۔ معاذ بن جبلؓ۔ ہشام بن حکیمؓ۔ ابی ہریرہؓ۔ ابی ہریرہؓ۔ ابی سعید خدریؓ۔ ابی طلحہ انصاریؓ۔ ابی ہریرہؓ۔ اور ابی ایوبؓ یہ سب اکیس صحابی ہیں اور ابو عبیدہؓ نے اس سے متواتر ہونے پر زور دیا ہے اور ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے منبر پر استادہ ہو کر کہا ”میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ ”قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں“ خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے) جس وقت عثمانؓ استادہ ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر عثمانؓ نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں۔ ابو یعلیٰ کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے ہی راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ مجملہ اُن کے چند اقوال یہ ہیں (۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق۔ حروف بھی۔ کلمہ۔ معنی اور پہلو سبھی ہیں۔ یہ قول ابن سعد ان نحوی کا ہے۔ (۲) اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت اعداد مراد نہیں بلکہ آسانی سہولت اور وسعت مافی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور سینکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے لئے سات سو کہا جاتا ہے اور اس سے محض عدد معین مراد نہیں ہوتا۔ عیاض بن غنم اشعریؓ اور اُن کے پیرو لوگوں کا میلان اسی بات کی طرف ہوا ہے مگر ابن عباسؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید بھی کر دیتی ہے کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جبریل نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے اُن سے زیادتی کی خواہش کی اور اس طرح برابر زیادتی کرنے کا طالب رہا یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ کر رک گیا“ اور مسلم کے نزدیک ابی بن کعبؓ کی حدیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پس میں نے اس سے عرض کیا کہ میری امت پر آسانی کر پھر خدا نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ اسے سات حرفوں میں پڑھو“ اور ایک روایت کے الفاظ میں نسائی سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جبریل اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریلؑ میرے دائیں اور میکائیلؑ میرے بائیں جانب بیٹھ گئے پھر جبریلؑ نے کہا ”ایک حرف پر قرآن پڑھو۔ مگر میکائیلؑ بولا کہ اسے اور بھی بڑھاؤ یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ گیا“ اور ابی ہریرہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ جبریلؑ نے کہا ”اس کو پڑھو“ تو میں نے میکائیلؑ کی طرف دیکھا پھر وہ چپ ہو گیا اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہو گئی۔ اس روایت سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اس کا انحصار مراد

لیا گیا ہے۔ (۳) اس سے بات قراءتیں مراد ہیں اور پھر اس کے بعد اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہیں مثلاً "عَبْدَ الطَّاعُوْثِ" اور "لَا تَقْلُ لَهُمَا أَفْ" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو تین۔ یا اس سے زائد سات طرح تک پڑھا جاتا ہے۔ مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی شکل میں یہ مشکل آ پڑتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قراءت سات سے زائدہ وجوہ پر ہوتی ہے۔ (۴) اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ چوتھا مستقل قول قرار دیا جائے۔ (۵) اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قراءت میں کچھ تغائر (فرق) واقع ہوتا ہے۔ اس بات کو قتیبہ نے بیان کیا ہے۔ ابن قتیبہ کہتا ہے اور اس کی پہلی مثال وہ کلمہ ہے جس کی صرف حرکت بدل جاتی ہے اور اس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا مثلاً "وَلَا يُضَارُّ كِتَابٌ" کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ۔ دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے مثلاً بَعْدَ اور بَعْدُ۔ سیغہ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں۔ تیسرا وہ کلمہ جو لفظاً بدل جائے مثلاً "نَنْشُرُهَا" چوتھا وہ جو کسی قریب الحرف کے ابدال سے متغیر ہو جیسے "طَلَحَ مَنْصُودٌ" اور "طَلَعَ" پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تغیر واقع ہو مثلاً "وَجَاءَتْ سَكُونُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو مثلاً "وَالذَّكْرُ وَالْأُنْثَى" اور "وَمَا خَلَقَ الذَّكْرَ وَالْأُنْثَى" اور ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو جیسے "كَالْبُهَيْنِ الْمَنْفُوشِ" اور "كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ" اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور حاشیہ چڑھایا ہے کہ جس وقت کتابت کلام الہی کی اجازت ملی تھی اُن دنوں اکثر اہل عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم الخط سے واقف تھے بلکہ انہیں صرف حروف اور اُن کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا۔ مگر اس کا جواب یوں دے دیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیبہ کے قول کا کمزور سمجھنا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقیہ طور پر واقع ہو گیا ہو اور جزین نیست کہ یہ بات اس نے کسی قدر تجسس اور چھان بین کرنے سے نکالی ہے۔ لہذا یہ استقرار نام نہیں ہو سکتا اور ابوالفضل رازی نے کتاب اللوائح میں لکھا ہے کہ "کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اول اسموں کا مفرد۔ ثانیہ۔ جمع۔ مذکر اور مؤنث ہونے میں مختلف ہونا۔ دوم فعلوں کی گردان کا اختلاف ماضی۔ مضارع اور امر ہونے کی جہت سے سوم اعراب کے وجوہ یعنی مرفوع۔ منصوب اور مرسوم ہونے میں اختلاف پایا جاتا۔ چہارم کمی اور زیادتی کا اختلاف۔ پنجم تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔ ششم ابدال۔ اور ہفتم لغات کا اختلاف مثلاً فتح۔ امالہ۔ ترقیق۔ تخیم۔ ادغام اور اظہار وغیرہ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ "اس سے ادغام۔ اظہار۔ تخیم۔ ترقیق۔ امالہ۔ اشباع۔ مد۔ قصر۔ تشدید۔ تخفیف۔ تلین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیت نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرح ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں قول سمجھنا چاہئے۔ پھر ابن جزری کہتا ہے "میں نے صحیح۔ شاذ۔ ضعیف اور منکر ہر قسم کی قراءتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ اُن سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح لفظ "الْبَجَلُ" چاروں وجوہ ضمہ۔ فتح۔ کسرہ اور جزم کے ساتھ اور لفظ "يَحْسِبُ" فتح اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے مثلاً "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ"

کَلِمَاتٍ کو ”فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں۔ یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح ”تَبَلُّوْا“ اور ”تَتَلَّوْا“ یا اس کے برعکس یعنی معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے جیسے ”الصِّرَاطُ“ اور ”السِّرَاطُ“ یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں گے جیسے ”فَامْضُوا“ اور ”فَاسْعُوا“ یا تقدیم و تاخیر میں اختلاف ہوگا مثلاً ”فَيَقْتُلُوْنَ“ اور ”يَقْتُلُوْنَ“ اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا مثلاً ”أَوْصِي“ اور ”وَصِي“ غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قراءت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔ ابن جرزی کہتا ہے ”لیکن اطہار۔ ادغام۔ رد۔ اشمام۔ تخفیف۔ تسہیل۔ نقل اور ابدال وغیرہ کے اختلافات اُن اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں کیونکہ یہ سب صفتیں صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اُس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بتاتیں“ اور ابن جرزی کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تقدیم و تاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قراءت ”وَكَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ“ ہے مگر ابن مسعودؓ نے اس کو یوں پڑھا ہے ”عَلٰی قَلْبٍ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ“ نواں قول یہ ہے کہ اس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کے ساتھ پڑھنا مراد ہے مثلاً ”اقْبَلْ۔ تَعَالٰ۔ هَلُمَّ۔ عَجَلْ اور اُسْرِعْ اور اسی بات کی طرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں اور ابن عبد البر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف ہے۔ پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ ”جبریلؑ نے کہا ”یا محمد آپ قرآن کو ایک حرف پر پڑھئے۔ میکائیل نے کہا کہ آپ جبریل سے زیادہ حروف پر قراءت کرنے کی خواہش فرمائیے۔ یہاں تک کہ جبریل سات حروف تک پہنچ گئے“ راوی نے کہا ”ہر ایک شافی کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔ جیسے تیرا قول تَعَالٰ۔ اَقْبَلْ۔ هَلُمَّ۔ اِذْهَبْ۔ اُسْرِعْ۔ اور عَجَلْ یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جدید ہیں اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے بھی اسی طور پر روایت کیا ہے اور ابی داؤد کے نزدیک ابی کی روایت سے آیا ہے میں نے کہا ”سَمِيعًا۔ عَلِيمًا۔ عَزِيزًا اور حَكِيمًا: جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے“ اور احمد کی روایت ابی ہریرہؓ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ ”قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا“ عَلِيمًا۔ حَكِيمًا۔ غَفُورًا۔ رَحِيمًا“ اور احمد ہی عمرؓ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ ”قرآن سب کا سب اُس وقت تک درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنادے“۔ (یعنی ایسا اختلاف قراءت نہ ہو جائے جس سے ان معنوں کا فرق پڑ سکے) ان سب روایتوں کے اسناد علیٰ درجہ کے ہیں۔ ابن عبد البر کہتا ہے ”اس حدیث کے بیان سے اُن حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن اُن کا مسموع مختلف ہے اور اُن میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معانی پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اُس کی نفی کر دے یا اُس کے مضاد (برعکس) پڑے جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اُس کا برعکس۔ پھر اُس نے ابی بن کعبؓ سے اسناد کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے ”كُلَّمَا اٰتٰىهُمْ مَّشٰوًا فِیْهِ۔ مَرُّوْا فِیْهِ۔ سَعَوْا فِیْهِ“ اور ابن مسعودؓ پڑھتے تھے ”لِلَّذِیْنَ

آمَنُوا أَنْظَرُونَا أَهْلُونَا أَخْرُونَا“ طحاوی کا قول ہے ”یہ بات اُس وقت آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ ابن عبد البر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یونہی کہا ہے اور ابی عبید کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبد اللہ کے طریق سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کسی شخص کو آیہ کریمہ ”إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْآثِمِ“ پڑھائی تو اُس شخص نے کہا ”طَعَامُ الْيَتِيمِ“ ابن مسعودؓ نے دوبارہ اُس کو صحیح لفظ بتایا لیکن یہ لفظ اُس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ ”الْيَتِيمِ“ ہی کہتا رہا آخر میں ابن مسعودؓ نے اُس سے کہا ”کیا تو یہ کہہ سکتا ہے“ طَعَامُ الْفَاجِرِ“ اُس آدمی نے کہا ”ہاں“ ابن مسعودؓ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ۔ دسواں قول ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ ابو عبید۔ ثعلب۔ زہری اور بہت سے دوسرے لوگ اسی بات کے قائل ہوئے ہیں اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختار قول قرار دیا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اس کے بعد ابنا خاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں۔ مگر بیہقی کے اس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور اُن کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے جن میں سے پانچ العجز یعنی قبیلہ ہوازن کی زبانیں ہیں اور العجز سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ اور ثقیف کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں اور ان کو ”عُلَيَّا هَوَازْنُ“ بھی کہا جاتا ہے۔ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ہوازن اور سفلی تمیم یعنی بنی داؤم فصیح ترین اہل عرب ہیں“ اور ابو عبید نے دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کعبین کی زبان پر اُترا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں“۔ لوگوں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا اور ابو حاتم بستانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول۔ قریش۔ ہذیل۔ تمیم۔ ازد۔ ربیعہ۔ ہوازن اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔ مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلہ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اُس نے ابو حاتم کا قول باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ“ سے استدلال کر کے رد کیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش ہی کے بطون میں منحصر ہوں گی اور اسی بات کو ابو علی الاہوازی نے بھی معتمد قرار دیا ہے۔ ابو عبید کہتا ہے کہ کچھ یہی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتواں زبانیں اُس میں جفریق آئی ہیں کوئی لفظ قریش کی زبان کا کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ہوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اُس میں بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الہی میں بہت بڑا حصہ پایا ہے اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا نزول خاص کر ”مضر“ کی زبانوں میں ہوا۔ اس قول کے باعث عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کا نزول عرب مضر کی زبان میں ہوا ہے“ اور بعض علماء نے حسب بیان عبد البر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ہذیل۔ کنانہ۔ قیس۔ ضبہ۔ تیم الرباب۔ اسد بن

خزیمہ اور قریش ہیں۔ پس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں اور ابو شامہ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اس نے کہا ”قرآن کا نزول پہلے قریش اور ان کے ان پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عرب تھے اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اس کا اپنی ان زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور ان زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑی کیونکہ ان کو خود داری کا خیال ایسا کرنے سے مانع آ سکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی“ اور کسی دوسرے شیخ نے اس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ”مذکورہ بالا فتوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی“۔ بعض علماء نے اس قول میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ ”اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبریل ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ اپنی زبان سے مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے“ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جبریل ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ ”عمر بن الخطاب اور بشام بن حکیم دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر ان دونوں کی قراءت مختلف ہے۔ اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمر۔ بشام کی لغت کو برابر بتا سکیں یا اسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہذا یہ بات دلائل کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہے۔ گیارہواں قول یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سابقہ حدیثیں اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر۔ نہی۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ رسول نے فرمایا ”پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہو کر تھیں۔ مگر قرآن سات بابوں میں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے (جو کہ) زاجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔۔۔۔۔ تا آخر حدیث اور بہت سے لوگوں نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ”سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے کیونکہ ان حدیثوں کا طرز کلام ان کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی مراد ایک کلمہ کا دو۔ تین سے سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت میں ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو“۔ بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے اور بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”سات حروف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قراءت اس طرح پر ہو کہ وہ سب حلال ہے یا حرام ہے یا متاثر امثال ہی ہے“۔ اور ابن عطیہ کہتا ہے امت کا اجماع ہو چکا ہے کہ حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی

بابت وسعت منے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی۔ اس لئے یہ قول ضعیف ہے اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قراءت جائز ہونے اور ان میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا۔ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ”مثلاً“ کا آیت احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے اور ابو علی الاہوازی ابو العلاء اور ہمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ”زاجروا امرؤ الخ“ ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ”هو زاجر“ یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے آپ نے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور قائل کو وہم پیدا ہو جانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں ”زاجروا امرؤ“ نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے ”ابوشامہ کہتا ہے“ احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہونے کہ اس کے حروف کی یعنی (اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اقتصار کر جاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے۔ پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق۔ مقید۔ عام۔ خاص۔ نص۔ ممول۔ ناسخ۔ منسوخ۔ مجمل۔ مفسر اور استثناء اور اس کے اقسام مراد ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ۔ تقدیم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول شیدہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارہواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ۔ تقدیم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں یہ قول بھی شیدہ ہی نے اہل زبان سے روایت کی ہے اور یہی تیرہواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر۔ تانیث۔ شرط۔ جزا۔ تصریف۔ اعراب۔ قسمیں اور ان کے جواب جمع۔ افراد۔ تصغیر۔ تعظیم اور اختلاف ادوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔ پھر یہ چودھواں قول ہے اور نیز کہا گیا ہے کہ اس سے معاملات کے سات حسب ذیل اقسام مراد ہیں۔ زہد۔ قناعت یقین کے ساتھ جزم۔ خدمت خیا کے ساتھ۔ کرم۔ فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے۔ مجاہدہ۔ مراقبہ خوف ورجاء کے ساتھ۔ تضرع۔ استغفار رضا اور شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبہ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ۔ یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرہواں قول ہے۔ سولہواں قول یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشا اور ایجاد۔ علم توحید و تنزیہ علم صفات ذات۔ علم صفات فعل۔ علم صفات عفو و عذاب۔ علم حشر و حساب اور علم البوات۔

ابن حجر کا قول ہے ”قرطبی نے ابن حبان کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ ”أخرف السبعة“ کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے ان اقوال میں سے صرف پانچ قول بیان کئے ہیں اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارے میں اس کے کسی کلام پر وقوف نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر سے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطہ شرف المزی فی المزی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ ”اہل علم نے“ سات حروف کے معنوں میں پینتیس مختلف باتیں کہی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ سات قسمیں زجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔	(۱۶) امر حتم۔ امر ندب۔ نہی حتم۔ نہی ندب۔ اخبار اور اباحات۔
(۲) یہ سات قسمیں حلال۔ حرام۔ امر۔ نہی۔ زجر۔ بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دہی اور امثال ہیں۔	(۱۷) امر فرض۔ نہی حتم۔ امر ندب۔ نہی مرشد۔ وعد۔ وعید اور قصص۔
(۳) یہ سات قسمیں وعد۔ وعید۔ حلال۔ حرام۔ مواعظ۔ امثال اور احتجاج ہیں۔	(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ لفظ خاص جس کی تزییل ہی اُس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں۔ اور وہ لفظ جس کے معنی علمائے راہنہین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔
(۴) امر۔ نہی۔ بشارۃ۔ نذارۃ۔ اخبار اور امثال	(۱۹) اظہار ربوبیۃ۔ اثبات وحدانیۃ۔ تعظیم الوہیۃ۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا۔ اور عذاب و سزا سے ڈرانا۔
(۵) محکم متشابہ۔ ناسخ۔ منسوخ۔ خصوص۔ عموم اور قصص۔	(۲۰) سات زبانیں جن سے پانچ قبیلہ ہوازن کی اور دو تمام اہل عرب کی زبانیں ہیں۔
(۶) امر۔ زجر۔ ترغیب۔ ترہیب۔ جدل۔ قصص اور مثل۔	(۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہل عرب کی کہ ان میں ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔
(۷) امر۔ نہی۔ وجد۔ علم۔ برز۔ ظہر اور بطن	(۲۲) سات زبانیں۔ چار۔ بحر۔ ہوازن۔ سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ اور تین اہل قریش کی۔
(۸) ناسخ۔ منسوخ۔ وعد۔ وعید۔ رجم۔ تاویب اور انذار۔	(۲۳) سات زبانیں۔ ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی۔ اور ایک زبان طی کی۔
(۹) حلال۔ حرام۔ افتتاح۔ اخبار۔ فضائل اور عقوبات۔	(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمر اور کعب بن
(۱۰) اد امر۔ زواجر۔ امثال۔ انباء۔ عتب۔ وعظ۔ اور قصص۔	
(۱۱) حلال۔ حرام۔ امثال۔ منصوص۔ قصص اور اباحات۔	
(۱۲) ظہر۔ بطن۔ فرض۔ ندب۔ خصوص۔ عموم۔ اور امثال۔	
(۱۳) امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ انیاح۔ ارشاد اور اعتبار۔	
(۱۴) مقدم۔ مؤخر۔ فرائض۔ حدود۔ مواعظ متشابہ۔ اور امثال۔	
(۱۵) مقیس۔ مجمل۔ مقصی۔ ندب۔ حتم اور امثال۔	

لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔ (۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں مثلاً هَلُمَّ، هَاتِ، تَعَالِ اور اَقْبِلْ۔ (۲۶) سات صحابہ کی سات قراءتیں یعنی ابی بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور ابی بن کعبؓ کی۔

(۲۷) ہمزہ امالہ۔ فتح۔ کسر۔ تقسیم۔ مد اور قصر۔ (۲۸) تصریف۔ مصادر۔ عروض۔ غریب۔ جمع۔ اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شے کے بارے میں ہوں۔

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنی ایک ہی رہتے ہیں۔

(۳۰) امہات حروف تہجی یعنی الف۔ با۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ اور ع۔ کیونکہ انہی حروف پر کلام عرب کے جامع الفاظ کا دار و مدار ہے۔

(۳۱) یہ حروف سب سے پروردگار جل جلالہ کے اسماء کے بارے میں آئے ہیں مثلاً غَفُورٌ، رَحِيمٌ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ عَلِيمٌ اور حَكِيمٌ۔

(۳۲) ہر بات حروف سے حسب ذیل سات آیتیں مقصود ہیں۔ پہلی آیت ذات باری تعالیٰ کی صفات

ہیں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں اور ساتویں آیت دوزخ کے حالات میں۔

(۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں دوسری آیت اثبات وحدانیہ میں۔ تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں چوتھی آیت خدا کے رسولوں کے ثبوت میں۔ پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں۔ چھٹی آیت ثبوت اسلام کے بارے میں اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔

(۳۴) صفات ذات الہی کی سات جہتیں۔ وہ ذات ایزدی جس پر تکلیف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔

(۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا۔ اوامر کو قائم رکھنا۔ زواجر سے دور رہنا۔ ایمان پر ثابت قدم رہنا۔ خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا۔ اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

ابن حبان کہتا ہے ”اہل علم اور اہل زبان نے قرآن کے ساتھ حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انہیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے اور اسی لئے ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جاسکتا ہے“ اور مرسی کا بیان ہے ”کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ ان کا مستند معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ پتا لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ ان لوگوں میں سے ہر ایک نے حروف سب سے کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنی ہوں گے؟ اور علاوہ یزید میں ان کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور ان میں سے اکثر باتوں کو عمر اور ہشام بن حکیم کی اس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہے کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف

نہیں کیا ہے بلکہ ان کا اختلاف محض حروف کی قراءت میں منحصر ہے اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اس روایت سے کہ ”قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے“ یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قراءتیں مراد لی ہیں حالانکہ یہ ایک بہت بڑا اور نادانی کا خیال ہے۔

تنبیہ: اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ ”آیا مصاحف عثمانیہ تمام حروف سبعہ پر مشتمل ہیں یا نہیں؟ فقہاء قاریوں اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان کی رائے ہوئی ہے کہ امت کے لئے ان حروف میں سے کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور اہمال کرنا جائز نہیں اور صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحب ان صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو ابو بکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہؓ نے اس بات پر بھی اجماع کر لیا تھا کہ صحف ابو بکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابل ترک ہے۔

اور سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحف عثمانؓ حروف سبعہ میں سے صرف ان حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہو سکتا ہے اور یہ مصحف اُس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبریلؑ سے فرمایا تھا اور اُسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اُس کا ایک حرف بھی نہیں چھوڑا ہے۔ ابن جرزی کہتا ہے ”اور یہی وہ بات جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے“ اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ ”قرآن کے سات حروف پر قراءت کرنا امت پر واجب نہ تھا بلکہ ان کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ امت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے قرآن کی قراءت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت دقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے انہوں نے عام اور مشہور طور پر مصحف عثمانؓ پر اتفاق کر لیا اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہؓ گمراہی سے معصوم تھے اور اس بات میں کوئی ترک واجب یا فعل جرم بھی نہ تھا اور اس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دیئے گئے تھے اس لئے صحابہؓ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی ہے کہ جس قدر حصوں کا آخر کے دور میں قرآن قرار پانا ثابت ہوا اُسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے۔ اور ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفہائل میں بطریق ابن میرین۔ عبیدۃ المسلمانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن کی وہ قراءت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سال فات میں اُن پر پیش کی گئی یہی قراءت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں“ اور ابن اُشتہ نے ابن میرین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جبریلؑ ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہوئی تھی تو جبریلؑ نے آپؐ سے دو مرتبہ قرآن کا دور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قراءت آخری دور کے مطابق ہے۔“ بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں ”کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اُس قرآن کے آخری دور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہو گیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لکھ کر پھر اُسے آپؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو سنا کر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اسی قرآن کو تا وقت وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے اسی واسطے ابو بکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابل اعتماد مان کر جمع کر لیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

سترھویں نوع

قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

جا حظ کا قول ہے ”اہل عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام ان کے برخلاف مقرر فرمائے۔ یعنی خدا نے جملہ اپنی کتاب کا نام ”قرآن“ رکھا جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام ”سورۃ“ مقرر فرمایا جیسا کہ اہل عرب ”قصیدہ“ نام رکھتے تھے اور پیوستے سے جملہ کا نام ”آیہ“ ”بیت“ کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر ”آیہ“ کے آخری حصہ کو ”فاصلہ“ کا نام ”قافیہ“ کے بجائے عطا کیا اور ابوالمعالی عزیزی بن عبد الملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ”جانتا چاہئے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن نام بدین تفصیل رکھتے ہیں۔“

شمار	نام	قرآن کی وہ آیہ جس میں وہ نام آیا ہے
۱ و ۲	کتاب اور مبین	حُم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝
۳ و ۴	قرآن اور کریم	إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝
۵	کلام	حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ۝
۶	نور	وَأَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ۝
۷ و ۸	ہدئی اور رحمتہ	هُدًى وَ رَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝
۹	فرقان	نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ ۝
۱۰	شفاء	وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ ۝
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مُوعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۝
۱۲	شفاء لما فی الصدور	شِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُورِ ۝
۱۳ و ۱۴	ذکر اور مبارک	وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ ۝
۱۵	علی	وَإِنَّهُ فِی أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنَّا لَعَلِّی حَکِیمٌ ۝
۱۶	حکمتہ	حِکْمَةٌ بِاللُّغَةِ ۝
۱۷	حکیم	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ۝
۱۸	مہیمن	مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۝
۱۹	حبل	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا ۝

۲۰	صراط مستقیم	إِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا ۝
۲۱	قیم	قِيمًا لِّنَّذِرٍ بِهِ ۝
۲۲ و ۲۳	قول اور فصل	إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝
۲۴	بناء عظیم	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ ۝
۲۵ و ۲۶	احسن الحدیث مثالی	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ ۝
۲۷ و ۲۸	اور متشابہ	وَأَنَّهُ لَتَتَزَيَّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝
۲۸	تنزیل	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا
۲۹	روح	إِنَّمَا أَنذِرُكُم بِالْوَحْيِ ۝
۳۰	وحی	قُرْآنًا عَرَبِيًّا ۝
۳۱	عربی	هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ ۝
۳۲	بصائر	هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ ۝
۳۳	بیان	مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۝
۳۴	علم	إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۝
۳۵	حق	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي..... ۝
۳۶	ہادی	قُرْآنًا عَجَبًا..... ۝
۳۷	عجب	إِنَّهُ لَتَذِكْرَةٌ..... ۝
۳۸	تذکرہ	اسْتَمْسِكْ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى..... ۝
۳۹	عروۃ الوثقی	وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ..... ۝
۴۰	صدق	وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۝
۴۱	عدل	ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنزَلَهُ إِلَيْكُمْ ۝
۴۲	امر	مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ ۝
۴۳	منادی	هُدًى وَبُشْرَى ۝
۴۴	بشری	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝
۴۵	مجی	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ..... ۝
۴۶	زبور	كِتَابٍ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا
۴۷	بشیر اور نذیر	وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ
۴۸ و ۴۹	عزیز	هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ..... ۝
۵۰	بلاغ	

۵۱	قصص	أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ
۵۳، ۵۲	صحف اور مکرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں
۵۵، ۵۴	اور مرفوع اور مطہر	”فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ“

وجہ تسمیہ۔ قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسامِ علوم۔ قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم اوروں) کو کہتے ہیں اور ”مبین“ اس لئے نام رکھا کہ اُس نے بیان یعنی حق کو باطل سے ممتاز کر دیا ہے۔ اب رہالفظ ”قرآن“ اُس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق ہے اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اس لئے وہ مہموز نہیں اور اسی طرح پراہن کثیر نے اُسے پڑھا ہے اور یہی بات شافعی سے بھی مروی ہے۔ بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعی سے روایت کی ہے کہ ”وہ لفظ“ ”قراءت“ کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ قرآن سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے جیسے توراۃ اور انجیل اُس کی کتابوں کے نام ہیں“ اور بہت سے لوگ جن میں اشعری بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن۔ قُرْنَتِ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ سے مشتق ہے جو اُس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا جائے۔ اور اُس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں آیتیں اور حروف اُس میں ہیں۔ قراء کہتا ہے کہ قرآن قرآن سے مشتق ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں اور انہی باتوں کا نام (قرآن) قرینے ہے اور ان دونوں اقوال پر بھی بلا ہمزہ رہتا ہے اور اُس کا نون اصلی قرار پاتا ہے۔ مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورہ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اُس کی حرکت ناقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔ جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں اُن میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ جن میں لہجانی بھی شامل ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن۔ قراءت کا مصدر ہے جس طرح رجحان اور غفران مصدر ہیں اور اس کو کتاب مقرو (پڑھنی گئی) کا نام اُس قاعدے سے دیا گیا جس قاعدہ کی اعتبار سے مفعول کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک ہے یہ کہتے ہیں قرآن ”فَعْلَان“ کے وزن پر اسم صفت ہے اور ”قراء“ سے مشتق جس کے معنی جمع کرنا ہیں اور اُس سے آیا ہے ”قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْخَوْضِ“ یعنی جمعۃ ابو عبیدہ کا قول ہے ”کلام الہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے“ علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے ”ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے زمانہ سابق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اُس کا تمام اقسامِ علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے“ اور قطرب نے ایک قول بیان کیا ہے کہ ”قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ پڑھنے والا اُس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول ”مَا قَرَأْتُ النَّاقَةَ سَلَا قَطًّا“ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ

۱۔ میں نے پانی کو خوض میں جمع کیا۔

نہیں ذال یعنی کبھی گا بھن ہی نہیں ہوئی ہے اور قرآن پڑھنے والا اس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اس لئے اس کا نام قرآن رکھا گیا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعیؒ نے زور دیا ہے۔

اور کلام ”کلم“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی اثر و النہا ہیں اس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدے کو موثر بناتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ نور۔ اس لئے نام رکھا گیا کہ اس کے ذریعہ سے طلال و حرام کے اندر معلوم ہوتے ہیں۔

بدی نام رکھنے کی وجہ اس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی عرض سے صیغہ فاعل کی جگہ پر مصدر بوس دیتے ہیں۔

فرقان اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کا راوی ہے۔

شفاء نام رکھنے کا موجب اس کا دلی بیماریوں کو دور کرنا ہے جیسے کفر اور جہل۔ پھر وہ جسمانی کسل مند یوں کو بھی دور کرتا ہے۔

ذکریوں نام دیا گیا ہے کہ اس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے خداوند کریم فرماتا ہے ”إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ“ یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجب عزت ہے کیونکہ انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

حکمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شے کو اس کے موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔ حکیم یوں نام پایا کہ اس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیلی، تحریف، اختلاف اور بتائن کے اس میں راد پانے سے محفوظ بنا دیا گیا ہے۔ مہیمن کی وجہ تسمیہ اس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شہد ہونا ہے۔ خبل نام رکھنے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے وہ دہشت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا اور جہل کے معنی سبب کے بھی ہیں۔ صراط مستقیم اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی ٹم و پیچ سے یہ دنیا جنت کا راستہ ہے۔ مثانی کی وجہ تسمیہ اس میں گزشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گزرنے والی باتوں کا ثانی (ثنی) ہے اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اس میں قصوں اور مواظظ کی تکرار ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ قرآن دومرتبہ نازل ہوا ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى“ سے ملتا ہے اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ روح کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیات تازہ ملتی ہے۔ تشابہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔ مجید نام رکھنے کا سبب اس کا شرف ہے۔ عزیز یوں نام پایا کہ جو شخص اس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس پر وہ دشوار گزار رہتا ہے۔ بلاش یوں نام پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو ان احکام الہی کی

تبلیغ فرمائی جو ان کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا جن سے وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔ سلفی نے اپنی کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابوالکرم نحوی سے اور ابوالکرم نحوی نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا ”میں نے ابوالحسن رمانی سے سنا ہے جب کہ اُس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ اُس کا ترجمہ ”هَذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوْهُ“ ہے اور ابوشامة وغیرہ نے قولہ تعالیٰ ”وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَابْقٰی“ کے بارے میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ۔ مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابو بکرؓ نے قرآن کو جمع کیا تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سفر نام رکھنے کی صلاح دی وہ بھی اس لئے ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔ آخر میں ابن مسعودؓ نے کہا ”میں نے حبش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے“۔ لہذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا“ میں کہتا ہوں۔ ابن اُشتہ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ ”جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابو بکرؓ نے اُس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اُس وقت کسی نے سفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے اور ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اُس کا نام مصحف رکھا“۔ پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے از روہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم: ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”توراة میں آیا ہے ”يَا مُحَمَّدُ اِنِّيْ مُنَزَّلٌ عَلَیْكَ تُوْرَاةٌ حَدِيْثَةٌ تَفْتَحُ اَعْيُنًا عُمٰیَا وَاَذَانًا صُمًّا وَقُلُوْبًا غُلْفًا“ اور ابن ابی حاتم نے قادی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت موسیٰؑ نے توراة کی تختیوں کو لیا تو انہوں نے عرض کیا کہ بارِ الہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اُس کے دلوں میں ہوگی لہذا تو ان لوگوں کو میری اُمت بنا خداوند پاکؑ نے ارشاد کیا ”وہ احمد کی اُمت ہے“۔ ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراة اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا قبیح ہی ہے جیسا کہ توراة کا نام خداوند کریم کے قول ”وَ اِذْ اَتَيْنَا مُوْسٰی الْكِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ“ میں ”فرقان“ رکھا گیا ہے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”خُفِّفَ عَلٰی دَاوُدَ الْقُرْاٰنُ“ میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے عذاب سے ڈرائے جائیں۔

اے محمد میں تم پر ایک نئی توراة نازل کرنے والا ہوں جو نابینا آنکھوں بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے ”سورة“ کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اُس کو مہموز مانا ہے وہ اُس کا ماخذ ”السُّور“ سے ”اَسَارَتْ“ یعنی اَفْضَلَتْ کو قرار دیتا ہے ”سُور“ برتن میں باقی رہ جانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا کہ سورة قرآن کا ایک ٹکڑا ہے مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اُس نے بھی اس کو مذکورہ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل کا ہمزہ قرار دیا ہے۔ بعض لوگ سورة کو سورة البناء یعنی عمارت کے ایک قطعہ سے تشبیہ دیتے ہیں اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بامنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا اور کہا گیا ہے کہ سورة کا ماخذ (سورة المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورة اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکانات کو گھیر لیتی ہے اور سوار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورة کو سورة اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مرتفع ہے اور سورة بلند منزلت کو کہتے ہیں نابغہ ذی بانی کہتا ہے:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلَكٍ حَوْلَهَا يَتَذَبَّدُ

”کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے۔ جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے۔“

اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ سورتیں ایک دوسرے پر مرکب ہیں اور اس طرح سورة کا ماخذ تَسُوْر اوپر چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قولہ تعالیٰ ”إِذْ تَسُوْرُوا الْمِحْرَابَ“ اسی معنی میں شامل ہوگا۔ ہجری کہتا ہے سورة کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سورة ہوگی اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”سورة“ آیتوں کی اُن تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ مہموز کی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو میں صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اُس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ ”مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً ”سورة البقرة اور سورة العنکبوت“ کہا کرتے تھے اس لئے خداوند کریم کا قول ”إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ“ نازل ہوا اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سورة کو فلاں سورة کر کے کہا جائے کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”تم لوگ سورة البقرة سورة آل عمران اور سورة النساء غرض کہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو بلکہ یوں کہو کہ وہ سورة النساء میں بقرہ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورة ان میں آل عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے۔“ اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اس کو موضوع ہی قرار دیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمرؓ

سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے پھر اُس نے اُس کو صحیح سند کے ساتھ اُن سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سورۃ البقرہ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ وہ مقام ہے جس پر سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور اسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے۔“

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

بعض اوقات کسی سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ اکثر ہوا ہے اور گا ہے ایک سورۃ کے دو یا اس سے زائد نام بھی آئے ہیں۔ دوسری شق میں سورۃ الفاتحہ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسکن کی عزت اور مرتبت کا پتہ دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں۔

(۱) فاتحہ الکتاب: ابن جریر نے ابن ابی ذؤب کے طریق پر مقبری سے بواسطہ ابی ہریرۃؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے فرمایا ”ہی ام القرآن وہی فاتحہ الکتاب وہی السبع المثانی“ اور اُس کے ان ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُس کے ساتھ مصحفون کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قراءت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اُس کا لوح محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے۔ یہ بات المرسی نے بیان کی ہے اور المرسی ہی کا قول ہے کہ اُس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اُس کو یہ نام دیا گیا اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے اور اس کی تردید یوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور پر جنبل کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام ”فاتحہ القرآن“ بھی مروی ہوا ہے اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہئے۔ (۲) فاتحہ القرآن جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔ (۳) ام الکتاب اور ام القرآن مگر ابن سیرین اُس کا نام ام الکتاب رکھنا اور حسن اس کا نام ام القرآن رکھنا پسند نہیں کرتے اور تقی بن مخلد بھی انہی دونوں شخصوں کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ ام الکتاب لوح محفوظ کا نام ہے جیسا پروردگار عالم ارشاد کرتا ہے: ”وَعِنْدَهُ امُّ الْكِتَابِ“ اور ”اِنَّهُ فِي امِّ الْكِتَابِ“ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نام سے حلال و حرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالیٰ ”آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ امُّ الْكِتَابِ“ لیکن المرسی کہتا ہے ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ ”تم میں

سے کوئی شخص ام الکتاب ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحہ الکتاب کہنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کوفن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑ کر اسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سورۃ الفاتحہ کا یہ نام ثابت ہوا ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ”جس وقت تم الحمد پڑھو تو بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ لو کیونکہ سورۃ الحمد۔ ام القرآن۔ ام الکتاب اور سبع المثانی ہے۔“ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اُس کے ساتھ کتابت مصاحف کے آغاز ہونے اور اُس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابو عبیدہ اپنی کتاب المجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اُس پر وثوق کرتا ہے کہ ”اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سورۃ الحمد کا نام فاتحہ الکتاب رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ ام الکتاب نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچہ کے ظہور کی جگہ اور اُس کی اصل و بنیاد ہے۔ ماوردی کہتا ہے ”اُس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے۔ اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشان جنگ کو ”ام“ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اُس کی پیروی کرتی ہے یا انسان کی عمر کے گزشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے ام کہا جاتا ہے اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اس واسطے اُس کو ام القرئی کہتے ہیں اور ایک یہ بھی ہے کہ ام الشیء اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سورۃ الحمد قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اُس کے اندر تمام قرآن کی غرضیں اور اُس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاء اللہ تہر دس نوع میں ہم اس کی توضیح کریں گے اور اُس کی اس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو ام القوم کہتے ہیں۔ اُسی طرح اس کو ام القرآن اور ام الکتاب کہا گیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہل ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشان فوج کو اس لئے ام کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اُس کے زیر سایہ پناہ لیتے اور جمع ہوتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور محکمت ام الکتاب ہیں۔ (۵) قرآن العظیم احمد نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ام القرآن کی بابت فرمایا ((هِيَ اُمُّ الْقُرْآنِ، وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَهِيَ الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ)) اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) السبع المثانی اس نام نہاد کی وجہ اور پر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اُس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اس کی وجہ اُس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے علیؑ سے یہی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں سات آداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا سات حروف ث۔ج۔خ۔ز۔ش۔ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بودا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اُس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس امر کے لحاظ سے جو اُس میں بنی نہیں اور مثالی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء

سے مشتق ہو کیونکہ اس سورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے اور احتمال کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سورۃ کو صرف اسی اُمت کے لئے مستثنیٰ کیا اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو کیونکہ یہ سورۃ ہر ایک رکعت میں دہرائی جایا کرتی ہے اور اس قول کی تقویت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سند حسن کے ساتھ عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”سبح المثنیٰ فاتحہ الکتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دہرائی جاتی ہے“ اور اس کے علاوہ حسبِ ذیل اقوال بھی اس کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو مرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اُس کی دو قسمیں ہیں ثناء اور دعا۔ اس لئے کہ جس وقت بندہ اُس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اُس کو اُس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دہراتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے کہ اس میں فصاحت مہانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں۔ (۷) (الکافیہ)۔ سفیان بن عیینہ اُس کا یہی نام بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے۔ یہ قول الکشاف میں آیا ہے اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا تعیض (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے لیکن سورۃ الفاتحہ اس طرح نہیں پڑھی جاسکتی۔ المرسی کا قول ہے ”یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دیئے ہیں۔ (۸) (الکنز بسبب اُس کے جو پہلے اُم القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اُس کا یہ نام رکھنا اُس کی اُس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے۔ (۹) (کافیہ)۔ اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے مگر دوسری سورۃ بغیر اُس کے ساتھ ملانے کی کفایت نہیں کرتی۔ (۱۰) (الاساس)۔ اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اُس کی پہلی سورۃ ہے۔ (۱۱) (نور) (۱۲ و ۱۳) سورۃ الحمد اور سورۃ الشکر۔ (۱۴ و ۱۵) سورۃ الحمد الاولیٰ اور سورۃ الحمد القصریٰ۔ (۱۶ و ۱۷ و ۱۸) الراتیۃ۔ الشفاء اور الشافیہ ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سورتہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی۔ (۱۹) سورۃ الصلاۃ۔ اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اس حدیث قدسی کہ ((قُسِمَتِ الصَّلَاةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي بَصْفَيْنِ)) یعنی سورۃ۔ المرسی کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ سورۃ الفاتحہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اُس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔ (۲۱) سورۃ الدعاء۔ کیونکہ دعا اس میں شامل ہے اور قولی باری تعالیٰ ”اهْدِنَا“ دعا ہی کے لئے آیا ہے۔ (۲۲) سورۃ السواءل۔ اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اس کا ذکر کیا ہے۔ (۲۳) سورۃ تسلیم المسئلۃ (سوال سکھانے کی سورۃ) المرسی کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے۔ (۲۴) سورۃ المناجاة اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اُس کے قول ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے۔ (۲۵) سورۃ التفویض۔ بوجہ اس کے کہ قول باری تعالیٰ ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔ یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنتوں سے معلوم کئے اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سورۃ

الفتح کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سورة البقرة: خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے اُس میں یہ نام وارد ہوا ہے اور اس کی علت سورة کی بڑائی اور اُس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اُس کے سوا کسی دوسری سورة میں نہیں ہیں اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سنام ہر چیز کی بلند اور بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔

آل عمران: سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابی عطف سے روایت کی ہے کہ ”آل عمران کا نام توراة میں ”طیبة“ آیا ہے“ اور صحیح مسلم میں اس کا اور سورة البقرة دونوں کا نام الزہراوین بیان کیا گیا ہے۔ المائدہ۔ اس کے نام العقود اور المنقذہ بھی ہیں۔ ابن الغرس کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ یہ سورة اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوادیتی ہے۔ الإنفال۔ ابوالشیخ۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا ”میں نے ابن عباسؓ سے کہا ”سورة الانفال؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”یہ سورة بدر ہے“۔ براءة۔ اس کا نام التوبہ بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے ”لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ.....“ اور فاضل بھی اس کا نام ہے بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا ”سورة توبہ؟“ تو انہوں نے فرمایا ”توبہ نہیں بلکہ یہ فاضل (رسوا کرنے والی ہے) اس سورة میں برابر وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورة میں نہ کیا جائے گا“ اور ابوالشیخ نے عکرمہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”عمرؓ کہتے تھے سورة براءة کی تزیل سے اُس وقت تک فراغت نہیں ملی جب تک کہ ہم نے یہ گمان نہیں کر لیا کہ اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کی بابت اس سورة میں کوئی آیت نہ نازل ہو اور اُس کا نام سورة الفاضلہ اور سورة العذاب رکھا جاتا تھا“۔ حاکم نے مستدرک میں حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم جس سورة کا نام التوبہ رکھتے ہو یہی سورة العذاب ہے“ اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”عمر بن الخطابؓ کے روبرو جس وقت سورة براءة کا ذکر آ جاتا اور اُس کا نام سورة التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے ”یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہو گئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہنا مشکل ہونے لگا اُس وقت تک اس سورة کا نزول بند نہیں ہوا“ اور اُس کا نام مقشقة بھی ہے ابوالشیخ۔ زید بن اسلم سے روایت کرتا ہے کہ ”کسی شخص نے ابن عمرؓ کے سامنے سورة التوبہ کا نام لیا تو انہوں نے کہا ”قرآن کی سورتوں میں سے سورة توبہ کون سی ہے؟“ اُس شخص نے کہا ”براءة“ ابن عمرؓ یہ سن کر بولے ”اور کیا اُس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اُسے المقشقة کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور برے لوگوں کو الٹ کر رکھ دینے والی“۔ ابوالشیخ ہی عبید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”اس سورة کا نام ”براءة المنقرة“ لیا جاتا تھا کیونکہ اُس نے مشرکین کے دلوں کی گڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں اور اس کو اَلْبَحْثُ (فتح باء کے ساتھ) بھی کہتے تھے“۔ حاکم نے مقداڈ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا ”اگر تم (اس سال شریک جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔ مقداڈ نے جواب دیا ”ہم پر بحوث آگئی ہے یعنی سورة براءة..... تا آخر حدیث اور اسی کا نام الحافره بھی ہے اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اُس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دیے تھے اور البیثرة بھی اسی کو کہتے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے قنادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس سورة کا نام الفاضلہ رکھا جاتا تھا منافقین کی رسوا

کرنے والی اور اس کو المیثرة بھی کہا جاتا تھا اُس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا۔ اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المیثرة بھی بیان کیا ہے اور میں اس کو غلطی سے منقرة کی جگہ لکھ جانے والا نام گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں میں نے المبعثرة بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القراء میں لکھا ہوا دیکھا اور اُس نام نہاد کی علت اُس نے یہ بیان کی ہے کہ اس سورۃ نے منافق لوگوں کے راز پر اگندہ کر دیئے اور سخاوی نے اسی کتاب میں اس سورۃ کے ناموں پر المُنْخِزِيَّةُ، المُنْكِلَةُ، المُمَشِّرَةُ اور المُمَدِّدَةُ کا بھی اضافہ کیا ہے۔

سورۃ النحل: قتادہ کا قول ہے اس کو سورۃ النعم بھی کہا جاتا ہے۔ اس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اس سورۃ میں اپنی اُن نعمتوں کو گنایا ہے جو اُس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔ الاسراء اس کا نام سورۃ سبحان اور سورۃ بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے۔ سورۃ الکہف اس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں یہ بات اُس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”اس سورۃ کا نام توراة میں الحائکہ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتش دوزخ کے مابین حائل ہو کر اُسے بچا لیتی ہے“ اور بیہقی اس حدیث کو منکر بتاتا ہے۔ ط۔ سورۃ الکیم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔ الشعراء۔ امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سورۃ الجامعہ درج ہے۔ النمل اس کو سورۃ السلیمان بھی کہتے ہیں۔ السجدة۔ اس کا نام المصاحح بھی ہے۔ فاطر۔ سورۃ الملائکہ بھی کہلاتی ہے۔ یاسین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اس بات کی روایت ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے کی ہے اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ یاسین توراة میں ”المُصِیْمَةُ“ کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے اور المدافعة اور القاضیہ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک برائی سے بچاتی ہے اور اُس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہیں“۔ بیہقی کہتا ہے ”یہ حدیث منکر ہے“۔ الزمر۔ اس کو سورۃ الغرف بھی کہا جاتا ہے۔ غافر۔ اس کا نام سورۃ الطول اور سورۃ المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورۃ میں خداوند کریم فرماتا ہے ”وَقَالِ زَجَلْ مُؤْمِنٌ مَّفْصَلَتْ“ اس کا نام سورۃ السجدة اور سورۃ المصاحح بھی آیا ہے۔ الجامیۃ۔ اس کا نام الشریعۃ اور سورۃ البہر بھی آیا ہے۔ اس بات کو کربمانی نے کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسی کا نام القتال بھی وارد ہوا ہے۔ ق۔ الباسقات بھی کہلاتی ہے۔ اقتربت۔ اس کو القبر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”اس سورۃ کا نام توراة میں المُمِیْضَةُ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص کا چہرہ اُس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے“۔ بیہقی اس کو منکر بتاتا ہے۔ الرحمن۔ ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہوا ہے۔ الحجادۃ۔ ابی بن کعبؓ کے مصحف میں اس کا نام الظہار درج ہے۔ الحشر۔ بخاری۔ سعید بن جبیرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا ”میں نے ابن عباسؓ کے روبرو سورۃ الحشر کا نام لیا تو اُنہوں نے فرمایا سورۃ بنی النضیر کہو“۔ ابن حجر کا قول ہے ”یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے اس سورۃ کا نام الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اُس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں کیونکہ ا۔ م پر ”حشر“ کے لفظ سے بنی

التفسیر یہودیوں کا جلا وطن کیا جانا مراد ہے۔ ”الْمُمْتَحِنَةُ“ ابن حجر کا قول ہے۔ اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف ”ح“ کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اُس عورت کی صفت میں ٹھہرے گا۔ جس کے بارے میں یہ سورۃ نازل ہوئی اور دوسری صورت میں خود سورۃ کی صفت بن جائے گا جس طرح کہ سورۃ براءۃ کو فاضحہ کہا گیا ہے اور جمال القراء میں اس کے نام سورۃ الامتحان اور سورۃ المرة لکھے ہیں۔ البصاف۔ اسی کا نام سورۃ الحوارکین بھی آیا ہے۔ الطلاق۔ اس کو سورۃ النساء القصری بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعودؓ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر داؤدیؒ سے منکر بتاتا اور کہتا ہے ”میں ابن مسعودؓ کے اس قول ”القصری“ کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارے میں قصری یا صغریٰ نہیں کہا جاتا“۔ ابن حجر کہتا ہے ”داؤدی بکایوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلا سند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبتی امر ہے اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ”طولی الطولین“ کہہ کر اس سے سورۃ الاعراف مراد لی ہے“۔ التحریم۔ اس کو سورۃ التحريم اور لَمْ تَحْجِرْ بھی کہا جاتا ہے۔ تبارک۔ سورۃ الملک بھی کہلاتی ہے اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس کا نام توراة میں سورۃ الملک ہے اور یہی مانعہ ہے۔ عذاب قبر سے بچانے والی اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے کہ ”اسی سورۃ کو مانعہ اور اسی کو منجیۃ عذاب قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں“ اور عبید کے مسند میں ایک حدیث کی بنا پر وارد ہوا ہے ”یہی سورۃ منجیۃ اور مجادلۃ ہے یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی۔ ابن عساکر کی تاریخ میں انسؓ کی حدیث سے وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورۃ کا نام منجیۃ رکھا اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعہ رکھتے تھے“ اور جمال القراء میں اس کا نام الواقیۃ اور المناعۃ بھی درج ہے۔ سأل۔ اس کا نام المعارج اور الواقیع بھی رکھا جاتا ہے۔ غم۔ اس کو سورۃ النبأ اور المعصرات بھی کہتے ہیں۔ لَمْ یَكُنْ سورۃ اہل کتاب بھی اس کا نام ہے یہ نام ابی بن کعبؓ کے مصحف میں درج ہے اور سورۃ البینۃ۔ سورۃ القیامۃ۔ سورۃ البریۃ اور سورۃ الانفاک بھی نام آئے ہیں۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔ اذایت۔ سورۃ الدین اور سورۃ الماعون بھی کہلاتی ہے۔ الکافرون المشقۃ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارۃ بن اوئی سے روایت کیا ہے اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی کا نام سورۃ العبادۃ بھی ہے۔ اسی کتاب میں آیا ہے کہ سورۃ النصر کو اس لحاظ سے سورۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔ اور سورۃ تبت کا نام سورۃ المسد بھی ہے اور سورۃ الاخلاص کا نام سورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اُس میں توحید باری تعالیٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بنیاد ہے اور سورۃ الفلق اور الناس کا نام المعوذتان اور المشقۃ بھی آیا ہے اور آخر نام اہل عرب کے قول ”خَطِيبٌ مُّشَقِّقٌ“ سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ: زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے ”سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تخلیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اِسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھ لئے گئے ہیں؟ اگر دوسری شق صحیح مانی

جائے تو ایک سمجھ دار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں بکثرت معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اُس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں اور یہ بات درست نہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ”لہذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ کیوں اختصاص ہوا جو اُس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہل عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارے میں اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اُسی شے کے کسی ایسے عجیب و غریب خلقی امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو اُسی کے ساتھ مختص ہے یا وہ نام مسکن کو دیکھنے کے والے واسطے اُس (مسکن) کے جلد ادراک کر دینے اور اس (مسکن) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔ اسی اعتبار سے وہ (اہل عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اُسی مشہور شے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اُس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو اور اسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوتے ہیں۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقوہ (گائے) کا قصہ اور اُس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے۔ سورۃ النساء کے اُس نام سے موسوم ہونے والے کی علت اُس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سورۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اُس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں ”انعام“ کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اُس سورۃ کی آیت ”وَمِنْ الْأَنْعَامِ حُمُولَةٌ وَفَرَسًا.....“ الی قولہ تعالیٰ۔ ”أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ“ میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور اُن کے احکام کا مشرح بیان خاص سورۃ النساء میں کیا گیا ہے اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ المائدہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مائدہ کا ذکر اُس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں اسی لئے اُس کا نام بھی اُسی شے کے ساتھ رکھا گیا جو اُسی کے لئے خاص ہے اگر کوئی یہ کہے کہ سورۃ ہود میں نوح۔ صالح۔ ابراہیم۔ لوط۔ شعیت اور موسیٰ علیہم السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ہود کے نام سے مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ اُس میں نوح کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سورۃ الاعراف۔ سورۃ ہود اور سورۃ الشعراء میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر ان میں سے کسی ایک میں بھی ہود کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص اُن کی سورۃ میں آیا ہے کہ اُس میں چار جگہ اُن کا نام آیا ہے اور تکرار اُن اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سورۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے اور اب بھی اگر کوئی اعتراض کرے کہ نوح کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اس لئے تکرار کا فیصلہ اُن کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوح اور اُن کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ اور مستقل سورۃ میں اس طرح آچکا ہے کہ اس بیان کے سوا اُس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں اور وہ سورۃ اُنہی کے نام سے موسوم بھی ہے۔ اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو اُن کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی اُن کے نام سے موسوم نہ ہو یہ کہ جس سورۃ میں اُن کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے اُن کا نام دیا جائے۔“

میں کہتا ہوں اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ”جن سورتوں میں انبیاء کے قصص بیان ہوئے ہیں اُن میں سے اکثر سورتوں کو انہی انبیاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً سورۃ نوح۔ سورۃ ہود۔ سورۃ ابراہیم۔ سورۃ یونس۔ سورۃ آل عمران۔ سورۃ طہ۔ سلیمان۔ سورۃ یوسف۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ سورۃ مریم۔ سورۃ لقمان اور سورۃ المؤمن۔ نیز اُسی

طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں اُن کو انہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل۔ سورۃ اصحاب الکہف۔ سورۃ الحجر۔ سورۃ سبا۔ سورۃ ملائکہ۔ سورۃ الجن۔ سورۃ المنافقین اور سورۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰ کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا حالانکہ اُن کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور اُن کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے ط۔ القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰ کا ذکر ان میں آیا ہے اُس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا۔ پھر اسی انداز پر آدم کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر اُن کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سورۃ الانسان پر اکتفا کر لیا گیا یا ایسے ہی ذبیح کا تذکرہ قصہ کہ اُس کی وجہ سے سورۃ الصافات کو اُن کا نام نہیں ملا۔ یا داؤد کا قصہ سورۃ ص میں مذکور ہوا ہے مگر اُسے اُن کے نام سے موسوم نہیں بنایا گیا۔ لہذا اس بابت کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے مگر میں نے بعد میں سخاوی کی کتاب جمال القراء کا مطالعہ کیا تو اُس میں نظر آیا کہ سورۃ ط کا نام سورۃ الکلم بھی ہے اور ہڈی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سورۃ موسیٰ بھی ہے اور سورۃ ص کا نام سورۃ داؤد بھی اُس میں درج تھا۔ پھر میں نے جبری کے کلام میں دیکھا کہ سورۃ الصافات کا نام سورۃ الذبیح بھی ہے۔ مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے۔

فصل

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی نام رکھے گئے ہیں اسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ اس قول کے اعتبار پر جو کہ سورتوں کے آغاز اُن کے نام ہوا کرتے ہیں مثلاً الم اور المر۔ نام رکھی جانے والی سورتیں۔ فائدہ: سورتوں کے نام کے اعراب۔ ابو حیان نے شرح التفسیر میں بیان کیا ہے ”سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے مثلاً ”قُلْ اَوْحٰی“ اور ”اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ“ یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اُن کو غیر منصرف کا اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں ہمزہ وصل ہوگا تو اُس کا الف قطعی بنا کر اُس کی ”ة“ کو حالت وقف میں ”ه“ سے بدل دیں گے اور وہ صورت وقف ہی کی طرح ”ه“ لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو ”قَرَأْتُ اِقْتِرَبَةً“ تو اُس کو حالت وقف میں ”اِقْتَرَبَہ“ بولو گے۔ سورتوں کے اسماء کو معرب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بن جانا ہے اور اسم اُس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزہ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزہ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنیٰ ہیں اور اسماء سور کو اُن پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور ”ه“ کو حالت وقف میں ”ه“ سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اُس کا حکم تانیث کی ”ه“ کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اُس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے ”ه“ لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقاف وقف کے تابع ہوتا ہے اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُن کی جانب لفظ سورۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی اُن میں اعراب نہ ہوگا اور شلو بین کے نزدیک اُن میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی اول

وقف اور دوم اعراب۔ پہلی وجہ یعنی وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعه ہونے کی وجہ سے حیوں کے تیوں بیان کیے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جب کہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ اُن کی تانیث تسیم کرنے کی صورت میں اُنہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہذا جس حالت میں تم اُن کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو اُنہیں موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا اُن کا وزن عجی اسماء کے مطابق ہے مثلاً طس اور خم اور اُن کی جانب لفظ ”سورۃ“ کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟ اس شکل میں تم کو اُن کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قابیل اور ہابیل کے هموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجی کے هموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے مثلاً ”طسم“ اور اُن کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں اعراب میں مرکب کو فتحہ تون (”سین“ کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل ”خَصْرَ مَوْتُ“ کے پڑھنا۔ یا نون کو اس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے اور اگر اُس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اُس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہئے مثلاً

”خمسة عشر“ اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے۔ مگر جبکہ ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی چاہے تم اُس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو۔ جیسے کھنص اور خم معسق اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں اس لئے کہ اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ اُن کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں اس لئے کہ بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی۔ مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے۔ اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروف ہجاء نہ ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب کہ اُن میں الف لام ہوگا۔ اُنہیں تجر دیں گے مثلاً الانفال۔ الاغراف اور الانعام ورنہ اُن کو غیر منصرف پڑھیں گے اگر اُن کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے ہذہ ہُوْدًا و نُوْحٌ ہے یا ہود اور نوح ہے یا قراءت ہُوْدٌ وَ نُوْحًا میں (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں اُن کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو اُنہیں غیر منصرف جیسی ”قراءت سورۃ یونس“ ورنہ منصرف پڑھیں گے مثلاً ”سورۃ نوح۔ سورۃ ہُوْد“ یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا جال درج ہو چکا۔

خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں۔ زبور کی جگہ پر المبین اور انجیل کی بجائے الشانی کی سورتیں دی گئیں اور مَفَصَّل کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی“۔ اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کی جائے گی کتاب جمال القراء میں آیا ہے ”بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان باغات مقصور نے دوہیں دیا (کپڑے) اور چمن زار ہیں۔ اُس کے

میدان وہ سورتیں ہیں جو ”الہم“ سے شروع ہوئی ہیں۔ باغات ”المر“ سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔
 محلات ”الحامدات“ یعنی الحمد سے آغاز ہونے والی سورتیں۔ دولہنیں مُسَبِّحات یعنی سُبْح سے شروع ہونے والی سورتیں
 ہیں دیا (کپڑا) آل عمران ہے اور اُس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ الطواسین۔
 الطواسین۔ ال حم اور الحوامیم: یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمن زار میں شامل ہیں۔ مترجم) میں کہتا ہوں اور حاکم
 نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الحوامیم قرآن کی دیباچہ ہیں“۔ سخاوی کا قول ہے ”قوارع
 القرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ ہے خدا کی پناہ مانگی جاتی ہے اور اُس کے حصن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے
 والا بنایا جاتا ہے۔ اُن کا نام قوارع اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی ہیں اور اُسے دُور و فح کرتی اور
 اس کا سر کچلتی ہیں مثلاً آیۃ الکُرسی اور المعوذتین۔ یا ایسی ہی دیگر آیتیں۔ میں کہتا ہوں۔ احمد کے مسند میں معاذ بن انس کی
 حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا.....“ ہے۔

اٹھارھویں نوع

قرآن کی جمع اور ترتیب

الذیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے ”حدثا ابراہیم بن بشار۔ حدثا سفیان بن عیینہ۔ عن الزہری عن عبید اور
 عبید زید بن ثابت سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دار فانی سے رحلت فرما گئے اور اُس وقت
 تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا“۔ الخطابی کا قول ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس
 واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا۔ مگر جب
 نہ ور عالم کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو خدا نے اپنے اُس سچے وعدہ کو وفاء کرنے کے لئے جو اُن سے
 اس امت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی
 پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز عمرؓ کے مشورہ کے مطابق ابو بکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا“۔ مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعیدؓ سے
 کی حدیث سے کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ.....))“ تا آخر
 حدیث۔ وہ اس بات کی منافی نہیں ہوتی کہ ابو بکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا
 جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں لکھ لیا گیا تھا مگر وہ سب
 ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ ”قرآن تین مرتبہ جمع کیا
 گیا بار اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا“۔ پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی

میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

گئی ہے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ زیدؓ نے کہا ”ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے۔“ تا آخر حدیث۔ یہی کا قول ہے کہ ”اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ترتیب وار اُن کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری مرتبہ قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابی بکرؓ کے زمانہ میں اور اُن کے روبرو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ”ابو بکرؓ کو جنگ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُسی وقت عمرؓ بھی آپ کے پاس آئے۔ ابو بکرؓ کہتے ہیں عمرؓ نے میرے پاس آ کر کہا کہ معرکہ یمامہ میں بہت سے قاریان قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو۔“ میں نے عمرؓ کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں؟“ عمرؓ نے کہا ”واللہ یہ بات بہتر ہے۔“ غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارے میں وہی رائے قائم کر لی جو عمرؓ نے قائم کی تھی۔“ زیدؓ کہتے ہیں ”ابو بکرؓ نے مجھ سے کہا ”تو ایک سمجھدار نو جوان ہے اور ہم تجھ کو متہم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کاتب وحی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے۔“ زیدؓ کہتے ہیں ”واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اُس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابو بکرؓ اور عمرؓ) سے کہا۔ تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ ابو بکرؓ نے جواب دیا ”واللہ یہ بات بہتر ہے“ اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارہ میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ خدا نے میرا دل بھی اُسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابو بکرؓ و عمرؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اُسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ.....“ صرف ابی خزیمہ انصاریؒ کے پاس پائیں اور اُن کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔ وہ منقول صحیفہ ابو بکرؓ کے پاس رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی تو اب عمرؓ نے ان کی محافظت کی اور عمرؓ کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بخنبہ بی بی حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے۔ اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں۔ عبد خیر سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے علیؓ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ”مصاحف کے بارے میں سب سے پہلے زائد اجر ابو بکرؓ کو حاصل ہو گا خدا ابو بکرؓ پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا۔“ لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”علیؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رزاء (چادر) نہ اوڑھوں گا چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا۔“ ابن حجر کا قول ہے ”یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؓ کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اُسے اپنے سینہ میں محفوظ بناتے تھے یعنی حفظ

کر رہے تھے۔ اور عبد خیر کی روایت علیؑ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے۔ میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریقے سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدیث ابن مسویٰ۔ حدیث ہودہ بن خلیفہ۔ حدیث ثاعون۔ عن محمد بن سیرین۔ عن عکرمہ بن عکرمہ نے کہا ”ابی بکرؓ سے بیعت ہو جانے کے بعد مئی اپنے گھر میں بیٹھ رہے ابی بکرؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالبؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابو بکرؓ نے علیؑ کو بلوا بھیجا اور اُن سے دریافت کیا ”کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟“ علیؑ نے جواب دیا ”نہیں واللہ۔ ایسی بات ہرگز نہیں۔“ ابو بکرؓ نے دریافت کیا ”پھر تم میرے پاس آنے سے کیوں بیٹھ رہے؟“ علیؑ نے فرمایا ”میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جارہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں“ یہ سن کر ابو بکرؓ بولے ”یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے“ محمد بن سیرین کا قول ہے ”پھر میں نے عکرمہؓ سے کہا ”کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یوں ہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا؟“ عکرمہ نے جواب دیا ”اگر تم انسان اور جنات اک جا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے۔“ اور اسی روایت کو ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ علیؑ نے اپنے مصحف میں نسخ و منسوخ کو درج کیا تھا۔ اور ابن سیرین نے کہا کہ ”میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہو سکی۔“ اور ابن ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ ”عمرؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکہ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سن کر عمرؓ نے کہا ”انا للہ“ اور انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا۔“ اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں اور اُس کے راوی نے اپنے قول ”وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا“ سے یہ مراد لی ہے کہ انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ میں کہتا ہوں قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارے میں جو ایک عجیب و غریب روایت آئی ہے اُسے ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں کہیں کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلے شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حذیفہ کا مولیٰ (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھالی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اسی حالت میں اوڑھی جاتی ہے) چنانچہ اُس نے قرآن کو جمع کر لیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اُس کا نام کیا رکھیں کسی نے کہا سفر نام رکھو مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی کی مانند کتاب کو جیشہ میں مصحف کہتے سنا ہے چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق رائے ہو گیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا گیا۔“ اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابو بکرؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمرؓ نے (مسجد میں) آ کر کہا ”جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی وہ آ کر اپنے یاد کردہ قرآن کو سنائے اور لکھنے والے اشخاص اُس کو تختیوں اور کھجوروں کی شاخوں

کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے۔ اور عمرؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اُس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے۔ اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابتؓ قرآن کو محض لکھا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اُس کی شہادت اُن لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اُسے سن کر یاد کیا تھا اور اُس کے علاوہ خود زیدؓ حافظ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآن مکتوب کے موجود پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود اُن کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اُسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر اُس کے باپ عروہ سے راوی ہے کہ ”ابوبکرؓ نے عمرؓ اور زیدؓ سے کہا ”تم دونوں مسجد کے دروازہ پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اُسے لکھ لو۔“ اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجر کا قول ہے ”دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی۔“ (یعنی قرآن اُس کو یاد بھی ہو اور اُس کے پاس لکھا ہو بھی ہو اور سخاوی اپنی کتاب جمال القراء میں کہتا ہے ”اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو لکھا گیا ہے یا یہ مقصود ہے کہ وہ اُس قراءت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ اُنہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔“ ابو شامہ کا قول ہے ”اور اُن کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اُسی اصل سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے اسی وجہ سے زیدؓ نے سورۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ ”میں نے اُسے ابی خزیمہ انصاریؓ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا۔“ یعنی اُس کو لکھا ہوا صرف اُنہی کے پاس پایا کیونکہ زیدؓ محض یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے۔“ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمرؓ اور زیدؓ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن کسی نے اُنہیں سنایا ہے آیا وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اُن کی سال وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ سولہویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے اور ابن اثیر نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سب سے پہلے قرآن کو ابوبکرؓ نے جمع کیا اور زید بن ثابتؓ نے اُسے لکھا۔ لوگ زیدؓ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اُسے لکھتے نہ تھے اور سورۃ براءۃ کا خاتمہ محض ابی خزیمہ بن ثابت کے پاس ملا تو ابوبکرؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے چنانچہ زیدؓ نے اُسے لکھ لیا مگر عمرؓ نے آیۃ رجم پیش کی تو اُسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارے میں تنہا عمرؓ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی۔“ حارث المحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ ”قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں۔ اونٹ کے شاعہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابوبکرؓ نے صرف اُس کے نقل کرنے اور اکٹھا کر لینے کا حکم دیا اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھر اُن کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تا کہ اُن میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظہ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت

کرتے ہوئے بیس سال تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اُس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اُس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔ اور زید بن ثابتؓ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہو چکی ہے کہ انہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور ایک روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے۔ قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔ روایت کے الفاظ میں ”لخاف“ کا لفظ۔ ”لخفہ“ کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ ”لخفہ“ پتھر کی پتلی پیٹوں کو کہا جاتا ہے۔ اور ”رقاع“ کا لفظ ”رقعہ“ کی جمع ہے جو کھال، پتلی جھلی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور ”اكتاف“ ”کتف“ کی جمع ہے یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی تھی جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے اور ”اقتاب“ لفظ قتب کی جمع ہے جو اونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں اور ابن وہب کی کتاب موطاء میں مالک سے بواسطہ ابن شہاب۔ سالم بن عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ ”ابو بکرؓ نے قرآن کو ”قراطیس“ میں جمع کیا اور انہوں نے اس بارے میں زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا تھا تو زیدؓ نے اُن کو مدد دینے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ ابو بکرؓ نے عمرؓ کی مدد سے یہ کام انجام دیا“ اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت جب یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان جان ہوا تو ابو بکرؓ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کہ کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن اُن کے پاس تھا یا انہیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابو بکرؓ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا“۔ ابن حجر کا قول ہے ”اور عمارۃ بن غزیۃ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابتؓ نے کہا ”پھر مجھ کو ابو بکرؓ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابو بکرؓ وفات پا گئے اور عمرؓ کا زمانہ آیا تو میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمرؓ کے پاس موجود رہا“۔ ابن حجر کہتا ہے اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کے ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو اُس سے پہلے ہی قرآن لکھا ہوا تھا جب کہ وہ ابو بکرؓ کے زمانہ میں جمع کیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں۔

حاکم کا بیان ہے ”اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا عثمانؓ کے عہد میں سو پرتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”حذیفہ بن الیمانؓ۔ عثمانؓ کے پاس آئے اور ارمینہ اور آذربائیجان کی فتوحات میں اہل شام۔ عراق والوں کے ساتھ مل کر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حذیفہؓ کو ان دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بنا چکا تھا اس لئے انہوں نے عثمانؓ سے کہا ”تم اُمت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو۔ جب کہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بن جائے“۔ عثمانؓ نے یہ بات سن کر بی بی حفصہؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ جو صحیفے آپ کے پاس امانت رکھے ہیں انہیں بھیج دیجئے تاکہ میں اُن کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس لو لوں۔ آپؓ نے بی بی حفصہؓ نے وہ صحیفہ عثمانؓ کو بھجوا دیئے اور عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ سے عبد اللہ بن زبیرؓ۔ سعید بن العاصؓ۔ اور عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام کو اُن کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی صاحبوں سے کہا کہ جہاں

کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید بن ثابتؓ کے مابین اختلاف آ پڑے وہاں اُس لفظ کو خاص قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ چنانچہ ان چاروں صاحبوں نے مل کر عثمانؓ کے حکم کی تعمیل کر دی۔ اور جب وہ اُن صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمانؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حفصہؓ کے پاس واپس بھیج دیئے اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالک اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا اور جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔ زیدؓ کہتے ہیں ”جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے سنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمہ بن ثابت الانصاریؓ کے پاس پایا ”مِنَ الْمُؤْمِنِينَ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللّٰهُ عَلَيْهِ.....“ چنانچہ ہم نے اس آیت کو اُس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا۔ ابن حجر کا قول ہے ”یہ کارروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے انہوں نے بھول کر یہ بات کہی کہ اس بات کا وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر انہوں نے اپنے اس قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا۔ ابن اشدہ نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تلوار چل گئی عثمانؓ کو خبر پہنچی تو انہوں نے فرمایا ”لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اُس میں غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دور ہوں گے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحاب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو۔“ چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت کسی آیت کے بارے میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے۔ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اُس کو بلوایا جاتا حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا اور جب وہ آ جاتا تو اُس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قراءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں کس طرح پڑھائی تھی وہ شخص کہتا ”یوں“ اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے سے اُس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے۔“

اور ابن ابی داؤد نے محمد بن سیرین کے طریق پر کثیر بن افلح سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت عثمانؓ نے مصحفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو انہوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آ گیا تو عثمانؓ نے اُن لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے تو اُسے پیچھے ڈال دیتے (یعنی اُس وقت لکھتے ہی نہ تھے) محمد بن سیرین کا قول ہے ”وہ لوگ اُس کی کتابت میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دور سے قریب تر زمانہ رکھتا تھا اور پھر اُس کے بیان کے مطابق جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اُسے لکھیں۔“ ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ سدید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”علیؓ نے فرمایا عثمانؓ کے بارے میں بجز کلمہ خیر کے اور کچھ مت کہو کیونکہ واللہ انہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ انہوں نے ہم سے کہا ”تم لوگ قرآن کی قراءت کے بارے میں کیا

کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں ”میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے“ اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے“ ہم لوگوں نے کہا ”پھر تمہاری کیا رائے ہے؟“ عثمانؓ نے جواب دیا ”مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تاکہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے“ اور ہم لوگوں نے کہا ”تمہاری رائے بہت اچھی ہے“۔

ابن التین اور چند دیگر علماء کا قول ہے ”ابی بکرؓ اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکرؓ کا جمع کرانا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملان قرآن کی موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اُس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا چنانچہ ابو بکرؓ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسب بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آ گئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسر غلط بتانے لگے اور اس بارے میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمانؓ نے قرآن کے مصحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلہ قریش کی زبان پر اکتفا کر لی۔ اس بات کے لئے عثمانؓ دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں وقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اُس کی قراءت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی لیکن اب عثمانؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہذا انہوں نے قرآن کی قراءت کا انحصار محض ایک ہی زبان میں کر دیا“۔ قاضی ابو بکر اپنی کتاب الانتصار میں کہتے ہیں ”عثمانؓ نے ابی بکرؓ کی طرح قرآن کو ”صابین اللوحین“ ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ انہوں نے تمام مسلمانوں کو اُن معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول چلی آرہی تھیں اور جس قدر قراءتیں اُن کے سوا پیدا ہو گئی تھیں اُن کو مٹا دینا چاہا۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اُس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی ثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اُسکی قراءت اور حفظ کے مقروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تاکہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے“ اور حارث المحاسبی کا قول ہے ”لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمانؓ نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمانؓ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین و انصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قراءت کرنے پر آمادہ بنایا۔ کیونکہ اُن کو اہل عراق اور اہل شام کے قراءتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمانؓ کے اپنی عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قراءت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبغہ کا اطلاق ہوتا تھا اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا اور یہ بات کہ قرآن جملہ سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابو بکر الصدیقؓ تھے اور علیؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف

کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے۔

فائدہ: عثمانؓ نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کئے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے ”میں نے ابی حاتم بختانی سے سنا وہ کہتا تھا کہ جملہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف۔ مکہ۔ شام۔ یمن۔ بحرین۔ بصرہ۔ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا۔“

فصل

اُس اجماع اور ان مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توفیقی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایتوں سے ثابت شدہ ہے) اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے منجملہ اُن کے زکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور ابو جعفر بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اُس کی عبارت یہ ہے۔ ”آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیف (ہدایت) اور آپؐ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارے میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں۔“ اس کے ماسوا آگے چل کر علماء نے ایسے صریح اقوال بیان ہوں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابتؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں انہوں نے بیان کیا ”ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رو برو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے۔“ دوسری وہ حدیث ہے جس کو احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے بیان کیا ”میں نے عثمانؓ سے دریافت کیا کہ ”کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کو جو منجملہ مثانی کے ہے اور سورۃ براءۃ کو جو مثین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟“ عثمانؓ نے جواب دیا۔ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپؐ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپؐ فوراً کتابان وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سورۃ براءۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا براءات کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سورۃ براءت۔ انفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی حالت میں انتقال کر گئے کہ آپؐ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ براءۃ منجملہ انفال کے ہے۔ ان وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی۔“ سوم وہ حدیث جس کو احمد نے سند حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اس اثناء میں یکا یک آپؐ نے

آنکھ پھیلا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا ”میرے پاس جبریل آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی اس جگہ پر رکھوں ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ.....“۔ چہارم بخاری نے ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے عثمانؓ سے کہا کہ ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا“ اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اس کو چھوڑ دو“۔ عثمانؓ نے جواب دیا ”یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شے کو اس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا“۔ پنجم۔ مسلم نے عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر ”کلالۃ“ کی نسبت دریافت کیا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا ”تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے“۔ ششم۔ وہ حدیثیں جو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔ ہفتم۔ مسلم نے ابی الدرداءؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ الکہف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کر لے گا وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا“ اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث بایں الفاظ آئی ہے کہ ”جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا“ اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سورتیں پڑھیں مثلاً حدیث کی حدیث میں سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الاعراف کی قراءت مغرب کی نماز میں فرمائی اور سورۃ قذاف کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فجر کی نماز میں پڑھا یہاں تک کہ جس وقت موسیٰؑ اور ہارونؑ کا ذکر آیا تو آپؐ کو کھانسی آگئی اور آپؐ نے رکوع کر دیا۔ سورۃ الروم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ الم تنزیل اور هل اتی علی الانسان: کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں سورۃ ق کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سورۃ الرحمن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سورۃ قوم جن کے روبرو پڑھی۔ سورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کفار مکہ کو سنایا اور اس کے آخر میں سجدہ کیا۔ سورۃ اقتربت۔ اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو سورۃ ق کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الجمعہ اور سورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپؐ ان دونوں کو نماز جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الصف کی بابت مستدرک میں عبد اللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مفصل کی مختلف سورتوں میں (ملا کر) اُن کے روبرو پڑھا یہاں تک کہ اُسے ختم کر دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سورۃ کو جماعت صحابہ کے روبرو پڑھنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت فرماتے ہوئے سننے کے خلاف ہو لہذا اب یہ بات حد تو اتر تک پہنچ گئی۔ البتہ وہ روایت اس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحاق کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبد اللہ بن الزبیرؓ سے بیان کیا

ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”حارث بن خزیمہ سورۃ براءۃ کے آخر کی دو آیتیں لائے اور انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بخوبی یاد رکھا ہے۔“ عمرؓ نے ان کی گفتگو سن کر فرمایا اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سنا ہے۔“ پھر فرمایا ”اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو میں ان کو ایک علیحدہ سورۃ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور ان کو اس سورت میں شامل کر دو۔“ ابن حجر کا قول ہے ”اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ان لوگوں نے ترتیب آیات تو قیف کے سوا اور کسی صورت پر نہیں کی۔“ میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے کیونکہ ابن ابی داؤد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سورۃ براءۃ کی آیت ”ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ“ پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نزل ہے۔ اس وقت اُبیؓ نے کہا ”بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد بھی مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں“ ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ.....“ تا آخر سورۃ۔“ علامہ مکی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ نے آغاز سورۃ براءۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا لہذا: ہَبْلًا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ کے چھوڑ دی گئی اور قاضی ابوبکر کتاب الانقصار میں لکھتا ہے ”آیتوں کی ترتیب ایک واجب امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبریلؑ ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو“ اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے ”ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل فرمایا۔ اس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اس کے نزول کے بعد اس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو ما بین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان جاوی ہو گیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اس کا نظم فرمایا اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اس میں سے کسی پچھلی آیت کو اگلی بنا پا اور نہ اگلی کو پچھلی کیا۔ پھر امت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب ان کی جگہوں اور موقعوں کو اسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح انہی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خاص قراءتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے کر دی ہو یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد امت کے لئے ترک کر دیا ہو۔“ قاضی کہتا ہے ”اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے“ اور ابن وہب سے مروی ہے کہ اس نے کہا ”میں نے مالک کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ”قرآن کی تالیف اسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہؓ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کرتے تھے اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر ان کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اس کے کسی حصہ کے ضائع ہو جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے اس واسطے سے انہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا اسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر

کے اُس کو لکھ لیا یہاں تک کہ اُس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصوں کی تلقین اُسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپ کو اس ترتیب پر جبریلؑ نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بتا دیا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی اُس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اُس کو خدائے پاک نے پہلے آسمان دنیا پر نازل فرمایا پھر اُسے بوقت ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے۔ اور ابن الحصار کا قول ہے کہ ”سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی فرمادیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہؓ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا۔“

فصل

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ یا صحابہؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالک اور قاضی ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں ابن فارس کا قول ہے ”قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مکیں سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہؓ ہی نے کی ہے مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریلؑ نے آپ کو منجانب اللہ بتایا اور جن امور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنہوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا اور یہ علیؑ کا مصحف تھا جس کے اول میں سورۃ اقرآن تھی۔ پھر المدثر۔ المزمل۔ تبت اور تکویر کے بعد دیگر یونہی مکی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھیں اور ابن مسعودؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سورۃ البقرہ تھی۔ پھر سورۃ النساء اور اُس کے بعد سورۃ آل عمران۔ نہایت سخت اختلاف کے ساتھ اور اسی طرح پر ابی بن کعب اور دیگر صحابہؓ کے مصاحف تھے۔ ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حبان بن یحییٰ۔ ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”عثمانؓ نے صحابہؓ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو اس لئے سورۃ الانفال

اور سورۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جاسکتا ہے۔ ابو بکر بن الانباری کا قول ہے ”خداوند پاک نے قرآن کو تمام تر آسمان دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زائد برسوں میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت اور سورۃ کے موضع سے آگاہ بنا دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتسیاق بھی آیتوں اور حروف کے اتسیاق کی طرح سب کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہے لہذا جو شخص کسی ترتیب سورۃ کو مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا“ اور کرمانی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ”سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوح محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سال وفات میں آپ نے جبریل سے قرآن کے دو دور فرمائے اور نزول میں سب سے پہلی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ اِلٰى اللّٰهِ“ تھی اس کی بابت جبریل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اسے آیت زبا اور آیت دین دونوں کے مابین رکھئے۔ اور طبیی کہتا ہے ”قرآن سب سے پہلے لوح محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اترتا رہا اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوح محفوظ میں ثبت ہے۔“ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہ چونکہ اسباب نزول اور کلمات قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے ”صحابہ نے قرآن کی ترتیب محض اُسی بنا پر کی جسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے آتے تھے۔“ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا کہ سورتوں کی ترتیب صحابہ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے، لہذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بنا پر (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ عمل اور انداز تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم) تاکہ اس حیثیت سے انہیں اُس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے“ اور ابو جعفر بن الزبیر اس بارے میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے اور بیہقی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ہو چکی تھی مگر عثمان کی گزشتہ حدیث کی بنا پر انفال اور براءت کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنی ہو چکی تھیں“ اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں۔ حوامیم اور مفصل کی ترتیب اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے یہ بھی مانا جاسکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہوتا کہ وہ آپ کے بعد یہ خدمت انجام دے۔“ مگر ابو جعفر بن زبیر کہتا ہے ”جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار اُن سے بہت زیادہ سورتوں کی بابت توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ((اقْرَؤْا

الزہراوین۔ البقرہ و آل عمران) اس کی روایت مسلم نے کی ہے یا سعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ہی رکعت میں جمع فرمایا کرتے تھے اور بخاری۔ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: بنی اسرائیل۔ کہف۔ مریم۔ طہ اور انبیاء کی سورتیں عشاق الاول اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے۔“ چنانچہ اس قول میں ابن مسعود نے ان سورتوں کا ذکر اسی ترتیب کے ساتھ کیا جسے ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اکٹھا کر کے اُن میں پھونک مارتے اور پھر ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ اور معوذتین پڑھتے تھے۔ ابو جعفر النحاس کہتا ہے ”قول مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمائی ہے جس پر واثقہ کی حدیث ((اعطيت مكان التوراة السبع الطوال)) دلالت کر رہی ہے لہذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ اور انہی کے وقت سے چلی آ رہی ہے اور مصحف میں قرآن کو اسی ایک طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔ ابن الحصار کا قول ہے ”سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب تو قیفی ہو کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے تو قیفی ہونے پر جن امور سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حذیفۃ الثقفی سے روایت کیا ہے۔ حذیفہ نے کہا ”میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلہ ثقیف میں سے قبول اسلام کا شرف حاصل کر چکے تھے۔ تا آخر حدیث“ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہو گیا تھا (یعنی قرآن کی ایک منزل بطور ورود پڑھنی شروع کر دی تھی) چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُسے تمام نہ کر لو اُس وقت تک باہر نہ نکلوں“ لہذا ہم نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟“ صحابہ نے جواب دیا ”ہم قرآن کی منزلیں۔ تین۔ پانچ۔ سات۔ نو۔ گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخر منزل مفصل سورۃ قی سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کو ختم کر دیتے ہیں“۔ ابن حجر کہتا ہے اس لئے یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی تھی۔ پھر وہ کہتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مفصل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاص کر مرتب ہو رہی ہو۔ میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے تو قیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں اُن میں سے ایک امر یہ بھی کہ حتم سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں اور یہی صورت طس سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسَبَّحَات کی ترتیب پے در پے نہیں رکھی گئی ہے اور طس الشعراء اور

طسم القصص کے مابین سورۃ طس کے ذریعہ سے باوجود اس کے وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے۔ جدائی ڈال دی گئی لہذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحات کو پے درپے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طس کو سورۃ القصص سے مؤخر کر دیا جاتا اور جو بات اس بارے میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ براءۃ اور الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب تو قیفی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی سورتوں کو پے درپے پڑھنے سے اس بات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورۃ النساء کو سورۃ آل عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں اور اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رسول پاک نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو۔ ابن اشنہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا ”میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اتنی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آ کر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا ”قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی ہے جو اُس کے مولف کے دیکھنے والے اور اُس کی تالیف میں مولف کے ساتھ موجود تھے اور اُن لوگوں کو اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہذا یہی بات اس بارے میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری۔

خاتمہ: سات طویل سورتوں (السبع الطوال) میں پہلی سورۃ البقرہ اور آخر سورۃ براءۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”سات بڑی سورتیں البقرہ۔ آل عمران۔ النساء۔ المائدہ۔ الانعام اور الاعراف ہیں۔“ راوی کہتا ہے اور ابن عباسؓ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں“ اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر سے آیا ہے کہ ”وہ ساتویں سورۃ یونس ہے“ اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اول میں بیان ہو چکی ہے اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سورۃ الکہف ہے۔

السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو ”المثانی“ کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئین اول۔ فراء کہتا ہے ”مثانی“ وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُن میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر کیا گیا ہے اس بات کو نکراوی نے بیان کیا ہے۔ اور جمال القراء میں آیا ہے کہ ”مثانی“ وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے اور بعض اوقات اُن کا اطلاق تمام قرآن اور سورۃ الفاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اور مفصل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو ”مثانی“ کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ ان

سورتوں کے مابین بکثرت بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل (جدائی) پڑتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اُن میں منسوخ کی کمی ہوتا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے اُن کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا ”قرآن کے جس حصہ کو تم مفصل کہتے ہو وہی محکم ہے اور اس کا خاتمہ بالانزاع و اختلاف سورۃ الناس پر ہوتا ہے۔ لیکن آغاز کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ کون ہے؟ اس بارے میں بارہ قول آئے ہیں۔ ایک قول سورۃ ق کی بابت آیا ہے جو اس بن ابی اوس کے کچھ ہی قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا قول سورۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔ تیسرے قول میں سورۃ القتال کو مفصل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس کو مارودی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے۔ چوتھا قول سورۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔ پانچویں قول نے سورۃ الصافات کی تعیین کی ہے۔ چھٹے قول کی رد سے سورۃ القف کو لیا گیا ہے۔ ساتویں قول میں سورۃ تبارک کو مفصل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں۔ آٹھویں قول میں سورۃ الفتح کو لیا گیا ہے اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔ نواں قول سورۃ الرحمن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن البیض نے کتاب موطا پر اپنی مامالی میں ذکر کیا ہے۔ دسواں قول سورۃ الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیا ہے۔ گیارہویں قول میں سورۃ سج کو لیا گیا ہے اور اس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے اور بارہویں قول میں سورۃ الضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے اور اس کا قائل خطابی ہے اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھتے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے۔ اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتا ہے کہ ”مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔“

فائدہ: مفصل میں طوال۔ اوساط اور قصار سورتیں بھی ہیں۔ ابن معین کا قول ہے طوال مفصل سورۃ غم تک ہیں۔ اوساط مفصل سورۃ غم سے سورۃ الضحیٰ تک اور الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار مفصل ہیں“ اور یہ قول اُن تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارہ میں کہے گئے ہیں۔

تنبیہ: ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بواسطہ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”ابن عمرؓ کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا ”اور قرآن کا کون سا حصہ مفصل نہیں؟ مگر تم قصار السور اور صغار السور کہو“ اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے اور نہ ایک جماعت جن میں ابو العالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے اور یہ بات ابن ابی داؤد نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ”سورۃ خفیہ“ ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے ”اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا“ لیکن سورۃ یسیرۃ کہہ سکتے ہو۔

فائدہ: ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے ”مجھے محمد بن یعقوب نے اور اسے ابو داؤد نے بواسطہ

ابو جعفر کو فی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابو جعفر نے کہا ”ابی بن کعب کے مصحف کی ترتیب یوں تھی: الحمد. البقرہ. آل عمران. الانعام. الاعراف. المائدہ. یونس. الانفال. براءۃ. ہود. مریم. الشعراء. الحج. یوسف. الکہف. النحل. الاحزاب. بنی اسرائیل. الزمر: جس کے شروع میں خم ہے۔ طہ. الانبیاء. النور. المؤمنون. سباء. العنکبوت. المؤمن. الرعد. القصص. النمل. الصافات. ص. یس. الحجر. حمعسق. الروم. الحديد. الفتح. القتال. تبارک الملک. السجده. انا ارسلنا نوحا. الاحقاف. ق. الرحمن. الواقعة. الجن. النجم. سائل. المزمل. المدثر. اقتربت. خم. الدخان. لقمان: خم. الجاثیة. الطور. الذاریت. ن. الحاقة. الحشر. الممتحنہ. المرسلات. عم يتسألون. لا اقسم بیوم القيامة. اذا الشمس کورت. یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء. النازعات. التغابن. عبس. المطففين. اذا السماء انشقت. والتین. والزیتون. اقراء باسم ربک. الحجرات. المنافقون. الجمعة. لم تحرم. الفجر. لا اقسام بهذ البلد. واللیل. اذا السماء انفطرت. والشمس وضحاها. والسماء والطارق. سبح اسم ربک. الغاشیة. الصف. التغابن. سورة اهل کتاب یعنی لم یکن. الضحی. الم نشرح. القارعة. التکاثر. العصر. سورة الخلع. سورة الحفد. ویل لكل همزة. اذا زلزلت. العادیات. الفیل. لایلاف قریش. ارایت. انا اعطانک. القدر. الکافرون. اذا جاء نصر اللہ. تبت. الصمد. الفلق اور الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

اور ابن ابشہ ہی بیان کرتا ہے کہ مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابو جعفر بن عمرو بن موسیٰ نے اُن سے یہ حدیث بیان کی کہ ابو جعفر نے کہا۔ حدثنا محمد بن اسماعیل بن سالم۔ حدثنا علی بن مہران الطائی۔ حدثنا جریر بن عبد الحمید اور جریر بن عبد الحمید نے بیان کیا۔ عبد اللہ بن مسعود کے مصحف کی ترتیب یوں تھی۔ الطوال. البقرہ. النساء. آل عمران. الاعراف. الانعام. المائدہ اور یونس. النہین. براءۃ. النحل. ہود. یوسف. الکہف. بنی اسرائیل. الانبیاء. طہ. المؤمنون. الشعراء اور الصافات. المثنی. الاحزاب. الحج. القصص. طس. النمل. النور. الانفال. مریم. العنکبوت. الروم. یس. الفرقان. الحجر. الرعد. سباء. الملئکہ. ابراہیم. ص. الذین کفروا. لقمان اور الزمر. الحوامیم. خم. المؤمن. الزخرف. السجده. حمعسق. الاحقاف. الجاثیة. الدخان. الممتحنات. انا فتحنا لک. الحشر. تنزیل السجده. الطلاق. ن والقلم. الحجرات. تبارک. التغابن. اذا جاء ک المنافقون. الجمعة. الصف. قل اوحی. انا ارسلنا. المجادلہ. الممتحنہ اور یا ایہا النبی لم تحرم. المفصل. الرحمن. النجم. الطور. الذاریات. اقتربت الساعة. الواقعة. النازعات. سائل. المدثر. المزمل. المطففين. عبس. هل اتی المرسلات. القيامة. عم يتساءلون. اذا الشمس کورت. اذا السماء انفطرت. الغاشیة. سبح. اللیل. الفجر. البروج. اذا السماء انشقت. اقراء باسم ربک. البلد. الضحی. الطارق. العادیات. ارایت. القارعة. لم یکن. والشمس وضحاها. والتین. ویل لكل همزة. الم ترکیف. لایلاف قریش. الهاکم. انا انزلناه. اذا زلزلت. والعصر. اذا جاء نصر اللہ. الکوثر. قل یا ایہا الکافرون. تبت. قل هو اللہ احد. اور الم نشرح اور اس میں الحمد اور معوذتان نہیں تھیں۔

انیسویں نوع

قرآن کی سورتوں۔ آیتوں۔ کلمات اور حروف کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابل تسلیم اور معتبر ہے اُن کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے اور ابی رجا سے مروی ہے اُس نے کہا ”میں نے حسن سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انہوں نے کہا ”دو سورتیں ہیں“ اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایک ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے۔ ابن اشعث ابن لہیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ براءۃ۔ یسئلونک عن الانفال کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یسئلونک میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ ان سورتوں کے دونوں کنارے باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے“ اور کتاب اقناع کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعود کے مصحف میں بِسْمِ اللّٰهِ ثبت ہے۔ مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیا نہ جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے ”صحیح یہ ہے کہ بِسْمِ اللّٰهِ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبریلؑ نے اُس کو اس سورہ میں نازل نہیں کیا“ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ”میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کیوں نہیں لکھی گئی؟ تو انہوں نے جواب دیا ”اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکم جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے“ اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بسم اللہ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہم پلہ تھی۔ ابن مسعود نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اُس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں اور ابی کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے آخر میں الحفد اور الخلع دو سورتیں بڑھا دی ہیں۔ ابو عبیدہ ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”ابی بن کعب نے اپنے مصحف میں فاتحہ الکتاب معوذتین۔ اللھم انا نستعینک اور اللھم ایاک نعبد تحریر کیا ہے اور ابن مسعود نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمانؓ نے انہی سورتوں میں سے فاتحہ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔ طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلیٰ الاسلمی کے واسطے سے۔ از ابن لہیعہ۔ از ہبیرہ۔ عبد اللہ بن زرارہ الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ سے عبد الملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی ترابؓ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے۔“ میں نے جواب دیا ”واللہ میں نے اُس وقت میں قرآن

کو جمع کیا ہے جب کہ تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اُن کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں: ((اللَّهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُشِئُ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ. اللَّهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَابِيكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِينَ مُلْحِقٌ)) اور بیہقی نے سفیان ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطہ عطاء۔ عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. اللَّهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُشِئُ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ. اللَّهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَابِيكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ. اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِينَ مُلْحِقٌ“ ابن جریج کہتا ہے۔ بسم اللہ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔ محمد بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں ابی بن کعب سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ابی نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے ”انانا احمد بن جمیل المروزی عن عبد اللہ بن مبارک۔ انانا الاجلح عن عبد اللہ بن عبد الرحمن عن ابيه کہ اُس کے باپ نے کہا ”ابن عباسؓ کے مصحف میں ابی اور ابی موسیٰؓ کی قراءت یوں آئی ہے ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. اللَّهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُشِئُ عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ)) اور اسی میں آیا ہے ((اللَّهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَابِيكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَخْشَى عَذَابَكَ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِينَ مُلْحِقٌ)) اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحاق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”خراسان میں امیہ بن عبد اللہ بن خالد بن أسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اُس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں۔ ((اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ)) اور بیہقی اور ابوداؤد نے المراسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بددعا کرنے کا قصد کیا تھا اُس وقت جبریل نے یہ سورۃ مع آیت کریمہ لیس لک من الامر شئی ء کے۔ آپؐ پر نازل کی۔

تنبیہ: ایک جماعت نے ابی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ سورتیں ہیں کیونکہ اس میں سورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادق سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُم ہانی کی اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خدائے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی۔ تا آخر حدیث“ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارہ میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں اُن کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ ”لَا يَلَافُ قُرَيْشٍ“ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادق نے واضحی اور الم نشرح کو

ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاووس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے۔

فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ کا ایک مستقل نمط ہے چنانچہ سورۃ یوسف یوسف کا قصہ بیان کرتی ہے اور سورۃ براءۃ منافقین کے حالات اور ان کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے اور پھر سورتوں کو طوال۔ اوساط اور قصار کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے گو سورۃ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھنا آغاز کر کے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جاسکتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کر سکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے۔ زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے ”اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجوہوں سے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتب آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے معجز نہیں تھیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں۔“ مگر زخشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے ”قرآن کی تفصیل اور اس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں اور خداوند کریم نے توراۃ انجیل اور زبور وغیرہ جملہ ان کتابوں کو بھی جنہیں اس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاء پر نازل فرمایا تھا۔ اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طرز اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔ اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیل علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اس کی طبیعت پراگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اس کو وبال نظر آئے۔ اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کو دیئے گئے ہیں اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنا لیا ہے اور اسی قبیل سے انس کی وہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا ”جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کا باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہذا ان میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا پختہ بی لحاظ ہو سکے گا اور ایسے نئی دیگر فوائد بھی ہیں۔“

اور زخشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن

اہل حاتم نے قنادۃ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم لوگ اس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواعظ اور ثناء میں ہیں اور ان میں حلال و حرام اور فرائض اور حدود کا کہیں ذکر بھی نہیں اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے۔“

فصل

آیتوں کی تعداد

اس بارے میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ جہزی کا قول ہے۔ آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہوا اگرچہ تقدیراً ہی سہی اور اس کا مبداء اور منقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو اور اس کی اصل ہے علامت جس سے آیا ہے ”إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ“ : کیونکہ آیت فضل صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے ”آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو“ اور کہا گیا ہے کہ ”آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اس کی متحدی کے عجز کی علامت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا۔

واحدی کا قول ہے ”ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہو گئی ہوتی تو مذکورہ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔ ابو عمر والدانی کہتا ہے ”میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باری تعالیٰ ”مُذْهَبًا مَّتَانٍ“ کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں اور اس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً ”وَالنَّجْمِ وَالصُّحُفِ“ اور ”وَالْعَصْرِ“ اور ایسے ہی سورتوں کے نواح بھی ان کے لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے ”صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارح علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اول میں اپنے بعد کے کلام سے اور اس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معنایاً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اس کی مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے۔ اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہو گئی کیونکہ اس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں اور زختری کا قول ہے ”آیت کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے البسم کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور البص کو بھی مگر المر اور الر کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حم اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور اپنے ہی ظہ اور ینس بھی لیکن طس کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں۔ آیت کا علم توقیف ہونا اس حدیث سے

بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجود کے طریق پر بواسطہ زر۔ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ ثلاثین کی ”آل حم“ میں سے پڑھائی یعنی الاحقاف“ اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ تیس آیتوں میں سے زائد سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا..... تا آخر حدیث“۔ ابن العربی کا قول ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا کہ سورۃ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سورۃ الملک کی تیس آیتیں اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپؐ نے سورۃ آل عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی چھوٹی، منقطع ہو جانے والی۔ آخر کلام تک منتہی ہونے والی اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”سلف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھہر جایا کرتے تھے اور جب اُن کا محل معلوم کر لیا جاتا تھا تو اُس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سننے والا یہ گمان کرتا کہ وہ ٹھہراؤ کی جگہ آیت نہ تھی۔ ابن الضریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ اُس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تیس ہزار چھ سو اکتھتر حروف ہیں۔ الدانی کا قول ہے تمام علماء سلف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارے میں اُن کے آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت چودہ۔ انیس۔ پچیس اور چھتیس آیتیں کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر درجہ جوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔ فیض کے بارے میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں اُم المؤمنین عائشہؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”جنت کے درجہ جوں کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہل قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا“۔ حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اس حدیث کی روایت بی بی صاحبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کر کے اُجری نے بھی حملۃ القرآن کے بارے میں کی ہے۔ ابو عبد اللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشذ فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے ”آیتوں کے شمار میں اہل مکہ۔ اہل مدینہ۔ اہل شام۔ اہل بصرہ اور اہل کوفہ سبھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہل مدینہ آیات قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شبیہ بن نصاح نے قرار دیا ہے اور دوسری تعداد وہ جسے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہل مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبد اللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاہد از ابن عباسؓ مروی ہے اور ابن عباسؓ نے اُس کو ابی بن کعب سے اخذ کیا ہے۔ اہل شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الاخفش وغیرہ نے عبد اللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطہ

ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ بن الحارث ذماری سے سنی تھی کہ اُس نے کہا ”یہی وہ تعداد ہے جس کو اہل شام کی تعداد آیات مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اسی کو عبد اللہ بن عامر مکی وغیرہ نے ہمارے لئے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اہل بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن العجاج الحجدری کی روایت پر ہے اور اہل کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیات۔ ابی الحسن کسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطہ عبد الرحمن المسلمی علی بن ابی طالبؓ سے سن کر بتائی ہے۔

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض ازروئے تفصیل اختلاف ہے نہ ازروئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے۔

قسم اول میں چالیس سورتیں ہیں (۱) یوسف۔ ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر۔ ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل۔ ایک سو اٹھائیس آیتیں۔ (۴) فرقان۔ ستر آیتیں۔ (۵) الاحزاب۔ تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح انتیس آیتیں۔ (۷) الحجرات اور التغابن اٹھارہ آیتیں۔ (۸) ق۔ پینتالیس آیتیں۔ (۹) البزازیات۔ ساٹھ آیتیں۔ (۱۰) القمر۔ پچپن آیتیں۔ (۱۱) النحر۔ چوبیس آیتیں۔ (۱۲) الممتحنہ۔ تیرہ آیتیں۔ (۱۳) الصف۔ چودہ آیتیں۔ (۱۴) الجمعہ۔ المنافقون۔ الضحیٰ اور العادیات گیارہ آیتیں۔ (۱۵) التحریم۔ بارہ آیتیں۔ (۱۶) الن۔ باون آیتیں۔ (۱۷) الانسان۔ اکتیس آیتیں۔ (۱۸) البرسلات۔ پچاس آیتیں۔ (۱۹) التکویر۔ انیس آیتیں۔ (۲۰) انفطار اور سج انیس آیتیں۔ (۲۱) التطفیف۔ چھتیس آیتیں۔ (۲۲) البروج۔ بائیس آیتیں۔ (۲۳) الغاشیہ چھبیس آیتیں۔ (۲۴) البلد۔ بیس آیتیں۔ (۲۵) اللیل۔ اکیس آیتیں۔ (۲۶) الم نشرح۔ التین اور الہاکم آٹھ آیتیں۔ (۲۷) البہزہ نو آیتیں۔ (۲۸) الفیل۔ الفلق اور تبت پانچ آیتیں۔ (۲۹) الکافرون چھ آیتیں۔ (۳۰) التکوثر اور النصر تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں۔ (۱) القصص۔ اٹھاسی آیتیں۔ اہل کوفہ نے ”طسم“ کو ایک آیت شمار کیا ہے اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں ”أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ.....“ کو گنا ہے۔ (۲) العنکبوت۔ اُنہتر آیتیں۔ اہل کوفہ نے ”الم“ کو ایک آیت گنا ہے اہل بصرہ نے بجائے اس کے ”مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ“ کو اور اہل شام نے ”وَقَطَّعُوْنَ السَّبِيلَ“ کو آیت شمار کیا ہے۔ (۳) الجن۔ اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے ”لَنْ يُجِیْرَ لِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ“ کو اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر ”وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا“ کو آیت شمار کیا ہے۔ (۴) والعصر۔ تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت ”وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ“ تیسری آیت ہے اور ”وَالْعَصْرِ“ آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے۔

تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں۔ (۱) سورۃ الفاتحہ۔ جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوئی اور مکی ”بِنِعْمَتِ عَلَیْهِمْ“ کو آیت نہیں شمار کرتا اور اس کی جگہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک آیت گن لیتا ہے اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار

کرتے ہیں اور حسن نے کہا ہے کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں چنانچہ اس نے بسم اللہ اور ”اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ دونوں کو شمار کر لیا اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا۔ پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور اُن دونوں آیتوں کے علاوہ ”وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ“ کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد ابو داؤد ترمذی ابن خزیمہ حاکم اور دارقطنی وغیرہ راویوں نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ مَلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۝ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ ۝ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۝ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ ۝ وَلَا الضَّالِّیْنَ ۝“ چنانچہ انہوں نے اُس کی ایک ایک آیت جدا کر کے پڑھی اور اس کو اعراب کے طور پر شمار کیا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک آیت گنا مگر علیہم کو آیت شمار نہیں کیا۔ اور دارقطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبد خیر سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”علیٰ سے السبع المثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو علیؓ نے فرمایا ”الحمد لله رب العالمین“ آپ سے کہا گیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ علیؓ نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ بھی ایک آیت ہے۔“

(۲) البقرہ۔ اس کی دو پچاسی اور بقول بعض دو سو چھیاسی اور بقول بعض دو سو ستاسی آیتیں ہیں۔ (۳) آل عمران۔ اس کی دو سو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔ (۴) النساء۔ اس کی ایک سو پچھتر اور بقول بعض ایک سو چھتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستر آیتیں ہیں۔ (۵) المائدہ۔ اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے جن میں سے ایک قول دو۔ اور دوسرا قول تین آیتیں زائد کرتا ہے۔ (۶) الانعام۔ ایک سو پچھتر اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستر آیتیں ہیں۔ (۷) الاعراف۔ دو سو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ آیتیں ہیں۔ (۸) الانفال۔ ستر سے پانچ آیتیں زائد اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں۔ (۹) براءۃ۔ ایک سو تیس آیتیں۔ مگر کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم بھی ہے۔ (۱۰) یونس ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں۔ (۱۱) ہود۔ ایک سو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس اور بقول بعض ایک سو تیس آیتیں۔ (۱۲) الرعد۔ چالیس۔ سے تین اور بقولے چار اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد۔ (۱۳) ابراہیم۔ اکیاون اور کہا گیا ہے باون اور کہا گیا ہے چون۔ اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔ (۱۴) الاسراء۔ ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ (۱۵) الکہف ایک سو پانچ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۱۶) مریم۔ ننانوے اور بقول بعض صرف اٹھانوے آیتیں۔ (۱۷) طہ ایک سو بیس بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پینتیس اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں۔ (۱۸) الانبیاء۔ ایک سو گیارہ آیتیں اور بعضوں کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں۔ (۱۹) الحج۔ چوہتر۔ بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھتر اور کہا گیا ہے کہ اٹھتر آیتیں ہیں۔ (۲۰) قداح۔ ایک سو اٹھارہ اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں۔ (۲۱) النور۔ باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں۔ (۲۲) الشعراء۔ دو سو چھبیس اور بقول بعض دو سو ستائیس آیتیں۔ (۲۳) النمل۔ نوے سے دو اور بقول بعض چار اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد۔ (۲۴) الروم۔ ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انیسٹھ ہی۔

(۲۵) لقمان۔ تینتیس اور بقول بعض چونتیس آیتیں۔ (۲۶) السجدة۔ تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم۔ (۲۷) سباء۔ چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں۔ (۲۸) فاطر۔ چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ پینتالیس آیتیں۔ (۲۹) یسین۔ تراوی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں۔ (۳۰) الصافات۔ ایک سو اکیاسی اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں۔ (۳۱) ص پچاس۔ بقول بعض چھیاسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۲) الزمر۔ ستر سے دو زائد اور بقول بعض تین اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد۔ (۳۳) غافر۔ بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بقول بعض پچاسی اور بقول بعض چھیاسی آیتیں۔ (۳۴) فصلت۔ باون اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون آیتیں۔ (۳۵) شوریٰ پچاس اور کہا گیا ہے کہ ترپن آیتیں۔ (۳۶) الزخرف۔ نو اسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۷) الدخان۔ چپن اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور انسٹھ آیتیں۔ (۳۸) الجاثیہ۔ چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں۔ (۳۹) الاحقاف۔ چونتیس اور بقول بعض پچاس آیتیں۔ (۴۰) القتال۔ چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا ہے کہ دو آیتیں کم۔ (۴۱) الطور۔ سینتالیس اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں۔ (۴۲) النجم۔ اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں۔ (۴۳) الرحمن۔ ستر اور بقول چھتر اور بعضوں کے نزدیک اٹھتر آیتیں۔ (۴۴) الواقعة۔ ننانوے اور کہا گیا ہے کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں۔ (۴۵) الحديد۔ اڑتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں۔ (۴۶) قد سمیع بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں۔ (۴۷) الطلاق۔ گیارہ اور کہا گیا ہے کہ بارہ آیتیں۔ (۴۸) تبارک۔ تیس اور بقول بعض اکتیس آیتیں ”قالوا بلی قد جاءنا نذیر“ کے بعد۔ موصلی کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے ابن شہو ذکا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں اُن کی وجہ سے کسی شخص کو اُس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب السنن نے اس حدیث کو ابی ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے“ اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انسؓ سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف سے اس قدر جھگڑی کہ آخر اسے جنت میں داخل کرادیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔ (۴۹) الحاقة۔ اکیادون اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں۔ (۵۰) المعارج۔ چوالیس اور کہا گیا ہے کہ تینتالیس آیتیں۔ (۵۱) نوح۔ تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۲) المزمل۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۳) المدثر۔ پچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں۔ (۵۴) القيامة۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۵۵) غم۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں۔ (۵۶) النازعات۔ پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں۔ (۵۷) عبس۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں۔ (۵۸) الانشقاق۔ تیس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس اور بقول بعض پچیس آیتیں۔ (۵۹) الطارق۔ سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں۔ (۶۰) الفجر تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں۔ (۶۱) الشمس۔ پندرہ اور بقول بعض سولہ۔ (۶۲) اقراء۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۶۳) القدر۔ پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں۔ (۶۴) لم یکن۔ آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں۔ (۶۵) الزلزلة۔ نو اور بقول آٹھ ہی آیتیں۔ (۶۶) القارعة۔

آٹھ اور کہا گیا ہے کہ دس اور بقول بعض گیارہ آیتیں۔ (۶۷) قریش۔ چار اور بقول بعض پانچ آیتیں۔ (۶۸) ارایت۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔ (۶۹) الاخلاص۔ چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں۔ (۷۰) الناس۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ کلیہ قواعد (ضابطے) یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے لہذا جس شخص نے قرآن کی قراءت اُس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اُس نے اُس کو بھی آیت شمار کر لیا ہے اور جس نے دیگر حروف پر قراءت کی ہے وہ اُس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہل کوفہ نے الم کو جہاں بھی واقع ہو آیت شمار کیا ہے اور اسی انداز پر ”المص۔ طہ۔ کھنص۔ طسم۔ یس اور حم“ کو بھی آیت گنا ہے اور ”حمعسق“ کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے اور تمام اہل عد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”الر“ جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت ”المص۔ طس۔ ص۔ ق اور ن“ کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ص۔ ن اور ق کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں اور ”طس“ کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ میم کے حذف ہو جانے کے ساتھ اُس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طسم) سے مخالف ہو جانا بیان کیا ہے۔ کہا ہے کہ اس طرح پر وہ قانبل اور ”یس“ کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہو گئی ہے اور اگر وہ آیت اسی وزن پر ہو لیکن اُس کے شروع میں ”ی“ ہو تو اُس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اول میں ”ی“ ہو اور ”البرا“ کو آیت نہیں گنا ہے مگر اس کے خلاف ”الم“ کو آیت شمار کر لیا ہے جس کی علت اُس کا بہ نسبت ”الرا“ کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے ”یا ایہا المذثر“ کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد کے فواصل کے ساتھ مشابہ ہے۔ اور: ”یا ایہا المزمّل“ کے آیت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ الموصلی کا بیان ہے کہ اُن لوگوں نے قول باری تعالیٰ اور ”ثمّ نظر“ کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اُس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا ہاں اُس کی مثل عمّ والفجر اور الضحیٰ ہیں۔

تذنیب۔ علی محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ نما نظم بحر جز میں لکھی ہے جس میں اُس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کر لیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے مثلاً ”الفاتحہ الماعون الرحمن الانفال یا مثلاً سورۃ یوسف الکہف اور الانبیاء وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے۔

فائدہ: آیتوں کی معرفت اور اُن کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اُس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اُس کا ایک حصہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اُسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں؟ یہ قابل غور امر ہے۔

اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے بھی اس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اُس میں بھی تعداد آیات کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ صحیح میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجد کی نماز میں تعداد آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے احادیث میں آیا ہے کہ ”جو شخص تہجد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قانتین میں شمار ہوگا۔ دو سو آیتوں کا قاری فائزین میں مکتوب ہوگا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اُس کو ایک پستارہ (کثیر) اجر ملے گا اور جو شخص پانچ سو سات سو اور ہزار آیتیں پڑھے گا۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنے مسند میں بفریق روایت کیا ہے اور پھر آیت پر ٹھہرنے کے لئے بھی اُس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔ ہذلی اپنی کتاب الکامل میں لکھتا ہے ”بہت سے لوگ شمار آیات کی طرف سے جاہل رہے اور انہوں نے اُس کے فوائد کو نہیں سمجھا یہاں تک کہ زعفرانی کہنے لگا کہ ”شمار آیات کوئی علم ہی نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ساتھ جو مصروفیت دکھائی وہ صرف اپنا بازار چکانے کے لئے“۔ ہذلی کہتا ہے مگر یہ خیال غلط ہے اور اس علم میں کئی ایک فائدے ہیں منجملہ اُن کے ایک اور ٹھہراؤ کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دوسرے لوگوں تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بہت سے دوسرے سات آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی ٹھہراتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا وقوع بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ ان اسباب سے تعداد آیات کا علم نہایت مفید اور ان امور میں بے حد کارآمد ہے۔

فائدہ دوم: حدیثوں اور اقوالِ سلف میں آیتوں کا ذکر حد شمار سے باہر آیا ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سورۃ الفاتحہ سورۃ البقرہ کی پہلی چار آیتوں، آیۃ الکرسی اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارے میں آئی ہیں یا جیسے یہ حدیث کہ اللہ پاک کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں آیا ہے ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بِاَنَّکَ اِلٰہٌ وَاحِدٌ لَا اِلٰہَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ“ اور ”اَللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ“ اور بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ”اگر تجھ کو اہل عرب کی جہالت کا معلوم کرنا خوش آتا ہو تو سورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس آیتوں کے بعد آئی ہے ”قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادَہُمْ..... مُہْتَدِیْنَ“ اور ابی یعلیٰ کے مسند میں مسور بن محرمہ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا کہ ”میں نے عبدالرحمن بن عوف سے دریافت کیا ”ماموں جان مجھ کو آپ اپنا محرکہ احد کے دن کا قصہ سنائیے“ انہوں نے جواب دیا ”آل عمران کی ایک سو تیس آیتوں کے بعد پڑھ تجھے ہمارا قصہ مل جائے گا“ ”وَ اِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَہْلِکَ تَبَوَّیْ الْمُؤْمِنِیْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ.....“

فصل

بہت سے لوگوں نے قرآن کے کلمات کا شمار ”ستتر ہزار نو سو تینتیس“ بتایا ہے اور بعضوں نے ہزار کے عدد سے نیچے چار سو تینتیس اور کچھ لوگوں نے دو سو ستتر کلمات بیان کئے ہیں اور اُس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں۔ کلمات کی تعداد میں اختلاف ہونے کا سبب یہ ہے کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اُس کا مجاز بھی ہوتا ہے اور اُسی کے ساتھ اس کے لفظ

اور رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے چنانچہ ان علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہی میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت مجاز لفظ اور رسم میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم۔

فصل

قرآن کے حروف کی تعداد پہلے ابن عباسؓ کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گو اس بارے میں دوسرے اقوال بھی آئے ہیں لیکن ان کا بالاستعیاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الالفان میں اس بات کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہذا جسے دیکھنا ہو اس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔ سخاوی کا قول ہے ”مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں اور حروف کا اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اس کو ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الہم ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے۔ لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے“ اور طبرانی نے عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے ”قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں جو شخص اس کو صبر کے ساتھ نیت حصول ثواب کر کے پڑھے گا اس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی۔“ اس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی آیاس کے بارے میں اس اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے اور اس کا حمل ان چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا۔“

فائدہ: قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اس کا نصف سورۃ الکہف کے لفظ فُکْرَا کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعداد کلمات کے لحاظ سے سورۃ الحج کے اندر قولہ تعالیٰ ”وَالْجُلُودُ“ پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَهُمْ مَقَامِعٌ“ دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ ”يَا فُكُوْنُ“ کی ”ی“ پر پہلا نصف تمام ہو کر ”فَالْقِي السَّحْرَةُ“ سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سورۃ الحديد کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سورۃ المجادلہ باقی نصف سورتوں کی پہلی سورۃ ہوتی ہے اور یہ حصہ جو سورۃ المجادلہ کے بعد باقی رہتی ہے احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ تعداد حروف کے لحاظ سے پہلا نصف ”نُکْرَا“ کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلِيَتَلَطَّفْ“ کی ”ف“ پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

بیسویں نوع

قرآن کے حفاظ اور راوی

بخاری نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپؐ فرماتے تھے ”قراءتوں کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبد اللہ بن مسعودؓ سالمؓ معاذؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم سے“ یعنی قراءت قرآن کی تعلیم ان لوگوں سے حاصل کرو۔ ان چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور ان کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل ابی حذیفہؓ کے مولیٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبلؓ مراد ہیں۔ کرمانی کہتا ہے اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتانا منظور نظر ہوا ہو کہ یہ چار صاحب آپ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ ”مگر یہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفرد نہیں ہوئے بلکہ زمانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو اشخاص قراءت قرآن کے ماہر ہوئے وہ ان لوگوں سے دو چند و سہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہؓ کے مولیٰ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اور معاذ بن جبلؓ کا انتقال عمرؓ کے عہد خلافت میں ہو گیا۔ اور ابی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ نے خلافت عثمان کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف زید بن ثابتؓ ہی باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور ان لوگوں کے بعد عرصہ دراز تک بقید حیات رہے۔ اس لئے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں ان سے قراءت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں ان لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حفاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں مل کر صحابہ کی ایک جماعت تھے اور صحیح میں غزوہ یمامہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے ان کی تعداد ستر تھی۔ بخاری ہی قنادہؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”میں نے انس بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا ”چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے ابی بن کعبؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابو زیدؓ نے۔ میں نے دریافت کیا ”ابو زید کون تھے؟“ انسؓ نے کہا ”میرے ایک چچا“ اور نیز انسؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے کے وقت ان چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابوالدرداءؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابو زیدؓ اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قنادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے وجہ اول یہ ہے کہ صیغہ حضر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے اور دوسری وجہ ابی بن کعبؓ کی جگہ ابی الدرداءؓ کا نام آیا ہے اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع

کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانا ہے۔ مازری کہتا ہے ”انس“ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو ان چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع ان کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انس کو ان لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ ان کے تمام ممالک اسلام میں منتشر ہوتے ہوئے انس اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اس سے دریافت کیا ہوتا کہ آیا اس نے قرآن کو عہد رسالت مآب میں جمع کر لیا ہے یا نہیں پھر اس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا اور یہ بات عموماً ذوراز قیاس ہے اور اگر انس کے اس قول کا مرجع ان کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ ان کا یہ قول واقعی درست ہو۔ مازری کہتا ہے اور انس کے اسی قول کے ساتھ ملاحدہ کی ایک جماعت نے تمسک کیا ہے حالانکہ اس میں ان کے تمسک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسیم ہی نہیں کرتے اور فرض کر دے کہ ہم اس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کریں گے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کے حافظ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہ کثیر مکمل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو؟ اور تو اتر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ ان سبھوں نے مل کر متفرق طور سے بھی کل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اسی قدر تو اتر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے اور قرطبی کہتا ہے ”یمامہ کے معرکہ میں ستر قاری اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں جنگ بیر معونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظان کلام اللہ شہید ہوئے تھے۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انس نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا ان کے ساتھ انہیں خاص اور بے حد تعلق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلق نہ تھا۔ یا یہ بات تھی کہ انس کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آ سکے۔“ قاضی ابوبکر الباقلائی کا قول ہے ”انس کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جاسکتا ہے۔ اذل اس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ ان چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔ دوم۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام ان وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اس کا نزول ہوا تھا صرف انہی چار صاحبوں نے جمع کیا۔ سوم۔ کلام الہی میں سے اس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصوں کی فراہمی اور حفظ میں ان چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔ چہارم۔ یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اس کو بلا واسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ ان لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔ پنجم۔ ان لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی لہذا جن لوگوں کو ان چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا انہوں نے اپنے علم کے مطابق حفظ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی۔ ششم۔ جمع سے مراد کتابت ہے اس لئے انس کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا ہو اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔ ہفتم۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعویٰ نہیں کیا کہ

اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک ہی میں حفظ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہذا ممکن ہے کہ اُس آخری آیت یا اُسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنہوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔ ہشتم۔ قرآن کے جمع کرنے سے اُس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزہریہ کے طریق سے روایت کی کہ ”ایک شخص نے ابی الدرداءؓ کے پاس آ کر کہا ”میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے“۔ ابی الدرداءؓ نے کہا ”بارخدا یا تو اُس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اُس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے“۔ ابن حجر کا قول ہے ”مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے۔ مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو اور وہ یہ ہے کہ انسؓ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلہ قبیلہ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھہرتی کیونکہ انسؓ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عزیہ کے طریق پر بواسطہ قتادہ انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اوس اور خزرج کے دونوں کنہوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلہ اوس کے لوگوں نے کہا ”ہم میں سے چار شخص نہایت صاحب عظمت ہوئے ہیں۔ ایک وہ جس کے لئے عرش عظیم نے جنبش کی ہے اور وہ سعد بن معاذ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمہ بن ثابتؓ ہے۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل دیا اور وہ حنظلہ بن ابی عامرؓ تھے اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابتؓ یعنی ابن ابی اللاحؓ تھے“۔ قبیلہ خزرج کے لوگ اس بات کو سن کر بولے ”ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا اور اُن کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا“۔ پھر انسؓ نے ان چاروں صاحبوں کا نام لیا۔ ابن حجر کہتا ہے ”بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ابو بکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ انہوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے“ اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجر کہتا ہے اور یہ بات کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ ابو بکرؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بے حد دلدادہ تھے اور انہوں اس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ ”قوم کی امامت نماز وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں ابو بکرؓ کو مہاجرین و انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ ابو بکرؓ تمام صحابہ میں سب سے بڑھ کر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ

سکتے تھے“ اور اس امر کے کہنے میں ابن کثیر ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیسی کی ہے کہ ”ابوبکرؓ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا۔ اور عمرؓ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا“۔ پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے ”بعض علماء کا بیان ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد ہے تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے“۔ ابن حجر کہتا ہے ”اور علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب کے مطابق جمع کیا تھا۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے۔ اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے قرآن کو جمع کر کے اُسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپؐ نے حکم دیا کہ تو ”اے ایک مہینے میں پڑھا کر..... تا آخر حدیث“ اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل، عبادہ بن الصامت، ابی بن کعب، ابوالدرداء اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہم نے۔ بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرین سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابوزید اور تین شخصوں میں سے دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء اور عثمان یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری اور بیہقی نے ابن ابی داؤد۔ دونوں نے شععی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ ابی۔ زید، معاذ، ابوالدرداء، سعید بن عبید، ابوزید اور مجمع بن جاریہ۔ نے مگر آخر الذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں اور ابو عبید ہی نے کتاب القراءت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر پوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چار خلفاء۔ طلحہ۔ سعد۔ ابن مسعود۔ حذیفہ۔ سالم۔ ابی ہریرہ۔ عبد اللہ بن السائب۔ عبد اللہ بن زبیر۔ عبد اللہ بن عباس۔ عبد اللہ بن عمر۔ بی بی عائشہ۔ بی بی حفصہ اور بی بی أم سلمہ اور انصار میں سے عبادہ بن الصامت، معاذ جن کی کنیت ابا حلیمہ تھی۔ مجمع بن جاریہ۔ فضالہ بن عبید اور مسلمہ بن مخلد نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اُس کی قراءتوں سے واقف تھے اور ابو عبید نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اُن میں سے بعض اصحاب نے حفظ قرآن کا تکملہ وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اس حصر کو رد نہیں کرتا جو انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے اور ابن ابی داؤد نے انہی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداری اور عقبہ بن عامرؓ کو بھی شمار کیا ہے اور ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا۔ اس بات کو ابو عمرو الدانی بیان کرتا ہے۔

تنبیہ: انسؓ کی حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اُس کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عبید بن النعمان بنی عمرو بن عوف کے کنبہ کا ایک فرد ہے اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلہ اوس میں شامل ہوگا حالانکہ انسؓ قبیلہ خزرج سے ہیں اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزید انسؓ کے چچا زاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شععی نے انس اور ابوزید وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا چنانچہ ابوزید سعد بن عبید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے۔ اور ابو احمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلہ اوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص

نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا اور محمد بن حبیب کتاب الحجر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبیدان لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا اور ابن حجر کا قول ہے کہ ”ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا بھی نام لیا ہے اور یہ خزر جی شخص ہے جس کی کنیت ابو زید تھی اس لئے شاید یہ وہی ابو زید ہو۔“ مگر ابن حجر نے سعید بن المنذر بن اوس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلہ خزر ج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابو زید کرتا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے ”پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورہ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثامتہ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انس سے روایت کی ہے کہ ”وہ ابو زید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن السکن تھا۔“ انس نے کہا ”وہ ہمیں میں کا یعنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا اور میرا بنی عم۔ وہ لا ولد فوت ہو گیا اور اُس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ”مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابو زید) قیس بن السکن ابن زعور بنی عدی بن النجار کے کنبہ کا ایک شخص تھا۔“ ابن ابی داؤد کہتا ہے ”اُس کا انتقال رحلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہی ہو گیا تھا اس لئے اُس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اُس سے تعلیم نہیں حاصل کی اور وہ بیعت عقبہ اور جنگ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اس کے نام کے بارے میں ثابت اوس اور معاذ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں۔

فائدہ: مجھ کو ایک انصاری بی بی کا بھی پتہ لگا جو صحابیہ تھی اور انہوں نے قرآن کو ہتمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظت قرآن کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب ”الطبقات“ میں روایت کی ہے ”ہم کو فضل بن وکیع نے اور اُس کو ولید بن عبد اللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اُس سے اُس کی دادی نے ”اُم ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اُس کا نام ”شہیدہ“ رکھتے تھے۔ اس بی بی نے قرآن کو جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اُس نے آپ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا ”اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں بیماروں کی تیمارداری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی شاید خداوند کریم مجھ کو بھی رتبہ شہادت عطا فرمائے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور اُم ورقہ کا ایک موزن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُم ورقہ نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبر (مرنے کے بعد اجازت آزادی پانے والا) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے اُس کو اُن کے بارہ میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ انہیں اُس نے کیوں مدبر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے مل کر اُس کو عمر کے زمانہ خلافت میں قتل کر دیا۔ عمرؓ نے یہ خبر سن کر فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سچ فرماتے تھے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ چلو ہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو۔“

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ ابیؓ۔ زید بن ثابتؓ۔ ابن مسعود۔ ابوالدرداء اور ابواموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہم۔ ذہبی نے اپنی کتاب طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ابیؓ سے صحابہ کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ ان کے ابی ہریرہ۔ ابن عباس اور عبداللہ بن السائب بھی ہیں۔ اور ابن عباسؓ نے زید بن ثابتؓ سے بھی قراءت سیکھی ہے اور پھر ان لوگوں سے بکثرت تابعین نے قراءت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ بھی تھے۔ ابن المسیب۔ عروہ۔ سالم۔ عمر بن عبدالعزیز۔ سلیمان اور عطاء جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ معاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاری۔ عبدالرحمن بن ہرمل الاعرج۔ ابن شہاب الزہری۔ مسلم بن جندب اور زید بن اسلم۔ مکہ میں عبید بن عمیر۔ عطاء بن ابی رباح۔ طاؤس۔ مجاہد۔ عکرمہ اور ابن ابی حلیکۃ۔ کوفہ میں علقمۃ الاسود۔ مسروق۔ عبیدہ۔ عمرو بن شریل۔ حارث بن قیس۔ ربیع بن خثیم۔ عمرو بن میمون۔ ابوعبدالرحمن السلمی۔ زر بن حبیش۔ عبید بن نفیلۃ۔ سعید بن جبیر۔ نخعی اور شعبی۔ بصرہ میں ابو عالیہ۔ ابورجاء۔ نصر بن عاصم۔ یحییٰ بن یحمر۔ حسن۔ ابن سیرین اور قتادہ اور شام (دمشق) میں مغیرہ بن ابی شہاب الخزدی۔ عثمانؓ کے شاگرد اور خلیفہ بن سعد۔ ابی الدرداءؓ کے شاگرد۔ پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زیادہ زور دیا اور اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام۔ مقتدائے خلاق اور مرجع انام بن گئے۔ اس طرح کے فن قراء کے امام مدینہ میں ابوجعفر یزید بن القعقاع۔ ان کے بعد شیبہ بن نصاع اور پھر نافع بن نعیم ہوئے اور مکہ میں عبداللہ بن کثیر۔ حمید بن قیس الاعرج اور محمد بن ابی حیصن نامور قاری اور اپنے وقت کے امام فن گزرے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثاب۔ عاصم بن ابی النجدہ اور سلیمان الاعمش تین صاحب ہم عصر تھے اور ان کے بعد حمزہ اور پھر کسائی کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحاق۔ عیسیٰ بن عمر۔ ابو عمرو بن العلاء اور عاصم المجدری چار صاحب معاصر تھے اور ان کے بعد یعقوب الحضرمی کا نمبر رہا اور ملک شام میں عبداللہ بن عامر۔ عطیہ بن قیس الکلابی اور عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اس کے بعد شریح بن یزید الحضرمی نامور قراء ہوئے اور انہی مذکورہ بالا اماموں میں سے سات امام فن قراءت کے تمام دنیا میں مشہور معروف ہوئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

- (۱) نافع۔ انہوں نے ستر تابع قاریوں سے قراءت اخذ کی کہ منجملہ ان کے ابوجعفر بھی ہیں اور (۲) ابن کثیر۔ انہوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قراءت کی تعلیم حاصل کی تھی۔ (۳) ابو عمرو۔ انہوں نے صرف تابعین سے قراءت کو اخذ کیا۔ (۴) ابن عامر۔ انہوں نے ابی الدرداءؓ سے اور عثمانؓ کے اصحاب سے قراءت حاصل کی۔ (۵) عاصم۔ انہوں نے تابعین ہی سے قراءت کی تعلیم لی۔ (۶) حمزہ۔ انہوں نے عاصم۔ اعمش۔ سبعی اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قراءت سیکھی۔ (۷) کسائی۔ اس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش سے قراءت سیکھی تھی اور اس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں ان سے بہترے ممتاز اور سربراہ درہ لوگ ہوتے رہے۔

ساتوں مذکورہ بالا قراءت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دوراوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں۔ ابن کثیر کے طریقہ میں قنبل اور البزی زیادہ نامور ہوئے یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب لے واسطہ سے اس سے روایت کرتے ہیں۔ ابی عمرو سے بواسطہ یزید الدوری اور السوسی کی روایت شہرہ آفاق ہے۔ عاصم سے بواسطہ ان کے اصحاب کے ہشام اور

ابن ذکوان سربراہ و ردہ راوی ہوئے۔ ابن عاصم کے تلامذہ خاص میں ابو بکر بن عیاش اور حفصہ دو مشہور راوی گزرے۔ حمزہ کے سلسلہ روایت سے بواسطہ سلیم خلف اور خلا دونا مور راویان قراءت نکلے اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری اور ابو الحارث نے شہرت تام اور قبول عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اس وقت امت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قراءتوں کو جمع کیا۔ وجوہ اور روایات کی سندیں واضح کیں اور صحیح مشہور شاذ قراءتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے ان کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور ان کا خلط ملط ہونا مٹایا۔

فن قراءت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا۔ وہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام تھا اس کے بعد احمد بن حنبل بن جبر کوفی۔ بعدہ اسماعیل بن اسحاق مالکی قالون کا شاگرد۔ زان بعد ابو جعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابو بکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابو بکر مجاہد اور آخر الذکر کے زمانہ اور اس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قراءت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطول ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فن قراءت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابو عبد اللہ الذہبی نے اور پھر حافظ القراء ابو الخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں۔

اکیسویں نوع

قرآن کے عالی اور نازل سندیں

سندوں کے علو کی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اہل حدیث نے علو اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

اول: پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل ہونا۔ یہ علو نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں ان کے دو درجے ہیں پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قراءت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ ان سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کا وقوع حفصہ کی روایت سے عاصم کی قراءت کو اور روایس کی روایت سے یعقوب کی قراءت کو حاصل ہوتا ہے۔

دوم۔ محدثین کے نزدیک علو اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فن حدیث کے کسی امام کا قرب میسر ہو سکے۔ مثلاً اعمش، ہشیم، ابن جریج، اوزاعی اور مالک وغیرہ اور فن قراءت میں اس قسم کے علو کی مثال سات مذکورہ سابق امامان قراءت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قراءت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قراءت کی متصل باتلاؤۃ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ درجہ کا قرب ہے۔

سوم۔ محدثین کے نزدیک فن حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے

کے یہ معنی ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتبِ ستہ میں سے کسی ایک حدیث کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اس مقام پر اُس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر۔ اور شاطبیہ وغیرہ فن قراءت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو اور اس نوع میں موافقات ابدال مساواة اور مصالحت واقع ہوتے ہیں۔

موافقت۔ اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحب کتاب کے ساتھ اُس کے شیخ کے درجہ میں جا کر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحب کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فن قراءت میں ابن کثیر کی وہ قراءت ہے جس کو البری نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابی زبیحہ اس سے روایت کیا ہے اور اُسی قراءت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبد الملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی الکرم شہر زوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے پھر ان دونوں نے اُس قراءت کو عبد السید بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہذا ابن الجزری اس قراءت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل۔ اُس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحب کتاب کے استاد کے استاد یا اُس سے بھی اوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت علو کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قراءت ہے جس کو والد زوری نے ابن مجاہد کے طریق پر بواسطہ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قراءت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو والدانی نے ابی القاسم عبد العزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطہ سے پڑھا تھا۔ اور پھر ابن الجزری نے اسی قراءت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابو الکرم شہر زوری نے اس قراءت کو ابی القاسم یحییٰ بن احمد السبیتی۔ ابی الحسن الحمادی اور ابی طاہر تین اُستادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اس قراءت کی روایت کرنا الدانی کے ساتھ اس کے استاد کے اُستاد کے درجہ میں جا کر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات۔ اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا اس سے نیچے کسی صاحب کتاب کے شیخ تک مابین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحب کتاب کے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا ان سے بعد کے شیوخ کے مابین آئی ہو۔

اور مصالحت اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں صرف ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اُس صاحب کتاب سے ملا ہے اور اُس کے ساتھ مصافحہ کر کے اُس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے اُس کو شاطبی نے ابی عبد اللہ محمد بن علی النصری سے بواسطہ ابی عبد اللہ بن غلام الفرس کے از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابی عمرو الدانی از ابی الفتح فارس بن احمد از عبد الباقی از ابی الحسین بن بویان بن الحسن از ابراہیم بن عمر المقری از ابی الحیض بن بویان از ابی بکر بن الاشعث از ابی جعفر الریعی مشہور بہ ابی نسیط از قالون از نافع روایت کیا ہے اور ابن الجزری نے اسی کو

بواسطہ ابی بکر خیاط۔ از ابی محمد بغدادی وغیرہ از صاحب از کمال بن فارس از ابی الیمن الکندی از ابی القاسم ہبہ اللہ بن احمد الحریری از ابی بکر الخياط از غرضی از ابن بویان روایت کیا ہے۔ لہذا یہ صورت ابن جزری کے شاہی کے ساتھ مساواة رکھنے کی ہے کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ہیں ایسے ہی شاہی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اُس نے گویا شاہی سے مصافحت کی ہے۔ اہل حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے انہوں نے اسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے۔ مثلاً قراءت روایت طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس یا ان کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے کوئی اختلاف کیا ہو اور اُس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اُس کو ”قراءت“ کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلاف روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں اُن کا اختلاف طریق کہلاتا ہے۔ یا اختلاف اس قسم کا ہے کہ قاری کو اُس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اُس کو وجہ کہتے ہیں۔

چہارم۔ علو کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنہوں نے ایک ہی شیخ سے قراءت کا علم حاصل کیا ہے اُن میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اُس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم ابی المعالی ابن اللیان اور برہان شامی۔ تینوں صاحب فن قراءت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے سے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلیٰ مانا جاتا ہے اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

پنجم۔ اسناد کا علو صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے اُس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہوئی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وصف علو کے ساتھ اُس وقت کیا جاتا ہے جب کہ اُس پر شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس سال ہی کافی ہیں۔ لہذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قراءت کرنا اعلیٰ سند ہے کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اُس کی وفات کو پورے تیس سال ہو چکے تھے۔

میں نے قراءت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اٹھا ہے مجھ سے قبل کوئی ان باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے اور جب کہ اسناد کے علو کا حال مع اُس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ علو کے برعکس اور بالکل مخالف ہے چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جاسکتا ہے اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اُس کی خرابی راویوں کے اعلم! حفظ! اتقن! اجل! اشہر یا پرہیزگار تر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہ ہو اُس وقت تک قابل اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہ ہو مذموم نہیں مانی جاتی اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر

بائیسویں (متواتر) تئیسویں (مشہور) چوبیسویں (اعاد)

پچیسویں (شاذ) چھیسویں (موضوع) اور

ستائیسویں (درج) نوعین (قراٹین)

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے ”قراءت کی تقسیم متواتر“ آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر مشہور قراءتوں کو کہتے ہیں اور آحاد ان تین قراءتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قراءتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قراءتیں ان قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں اور شاذ تابعین کی قراءت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش، یحییٰ بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قراءتیں اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔ اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القراء اور ہمارے استاد الاستاد ابو الخیر بن الجری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں ”ہر ایک ایسی قراءت جو کسی وجہ سے بھی عربی زبان دانی کے موافق ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو۔ پھر اُس کی سند صحیح ثابت ہو تو ایسی قراءت کو ناقابل رد اور صحیح قراءت شمار کیا جائے گا۔ اُس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ قراءت انہی حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور لوگوں پر اُس کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ قراءت ساتویں یا دسویں اماموں کی طرف مروی ہوئی ہے یا ان کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے۔ مگر جس وقت ان تینوں مذکورہ بالا ارکان میں سے کوئی رکن بھی مختل ہوگا تو اُس قراءت کو شاذ، ضعیف یا باطل قراءت کہا جائے گا خواہ اُس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا ان کے ماسوا دوسرے امام جو ان سے بھی بڑھ کر اور بہتر ہیں سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں انہوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے۔ الدانی، مکی، المہدوی اور ابوشامہ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا۔ ابوشامہ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے ہر ایک قراءت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اُس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اُس کا اسی طور پر نازل ہونا بتایا جاتا ہو بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کئے ہوئے اس پر فریفتہ ہو جانا ہرگز مناسب نہیں ہے اور جب اس کو اس ضابطہ کے تحت میں لا کر پرکھ لیا گیا تو پھر اس قراءت کے بیان کرتے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قراء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ ان کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد ان اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اُس راوی پر جس کی طرف وہ قراءت منسوب ہے اُس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قراء سبعہ کی قراءتوں کو شہرت عام حاصل ہے ان کی قراءتوں میں صحیح و متفق علیہ قراءتیں بکثرت ہیں اس لئے ان سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اُسے باطمینان

قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے۔ پھر ابن الجریزی کہتا ہے ”ہم نے ضابطہ میں ”و بوجہ“ کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ فصیح ہو یا فصیح ہو مگر مختلف فیہ تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قراءت کے مشہور و معروف ہونے اور آئمہ کے اُس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ پہنچا سکے۔ اس لئے کہ فن قراءت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رکن یہی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قراءتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر نحوی عالموں نے قواعد کی رو سے صحیح نہیں تسلیم کیا لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً ”بَارِئُكُمْ“ اور ”يَا مُؤْمِنُكُمْ“ کا ساکن بنانا۔ ”وَالْأَرْضَ حَامٍ“ کو زیدینا ”لِيَجْزِيَ قَوْمًا“ کو منصوب پڑھنا اور ”قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ مُشْرِكَانِهِمْ“ میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین جدائی ڈالنا۔ وغیرہ ذلک مقاموں میں قراءت صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے۔“ الدانی کا بیان ہے ”فن قراءت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زبان دانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد نہیں کر سکتے اس واسطے کہ قراءت ایک ایسی سنت متعبدہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اُسی پر چلنا واجب ہے۔“

میں کہتا ہوں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”قراءت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے۔“ بیہقی کا قول ہے زید بن ثابت کے اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروف قرآن کے ادا کرنے میں ان کی پیروی کرنا ایک قابل عمل سنت ہے لہذا جو مصحف امام ہے اور جو قراءتیں مشہور ہیں اُن کی مخالفت ہرگز جائز نہیں اگرچہ زبان میں اُس کے سوا کوئی اور تلفظ یا ترکیب درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو۔

پھر ابن الجریزی کہتا ہے ”کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قراءت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں مثلاً ابن عامر کی قراءت ”قَالُوا تَأْخُذُ اللَّهُ“ بغیر ”واو“ کے سورۃ البقرہ میں اور ”بِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ“ دونوں میں ”ب“ کو ثبت کر کے۔ یہ قراءت شامی مصحف میں ثابت ہے۔ یا جس طرح سورۃ براءۃ کے آخر میں ابن کثیر نے ”تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ حرف من کو بڑھا کر پڑھا ہے اور یہ قراءت مکی مصحف میں ثابت ہے۔ یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قراءتیں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاید تصور کرنا چاہئے کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں اور ہم نے ”وَلَوْ احْتِمَالًا“ کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قراءت مصحف کے مطابق ہونی چاہئے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے ”مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ یہ تمام مصحف میں ”الف“ کے لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کر کے پڑھنے کی قراءت تحقیقاً اُس سے موافق ہے اور الف کی قراءت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کی مثال ”مَالِكِ الْمَلِكِ“ کی کتابت ہے۔ اور گاہے قراءتوں کا اختلاف فی الواقع رسم سے مطابق اتر آتا ہے جس طرح ”يَعْلَمُونَ“ کا ”ت“ اور ”ی“ دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا۔ یا ”يَغْفِرْ لَكُمْ“ کو ”ی“ اور ”ن“ کے ساتھ قراءت کرنا یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارہ میں صحابہؓ کی

حروفِ تجہی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور اُن کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہمِ ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے۔ دیکھو انہوں نے "الصّراط" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حرفِ صاد کے ساتھ لکھا اور سین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تا کہ سین کی قراۃ اگرچہ ایک وجہ سے قرآنی رسم الخط کے خلاف ہوگی تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قراءتیں سین اور صاد کی متعادل رہیں گی اور اشام کی قراءت محتمل قرار پائے گی۔ ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اُس کی قراءت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی اور اسی وجہ سے سورۃ الاعراف کے لفظ "بِضْطَۃ" اور سورۃ البقرہ کے لفظ "بِسْطَۃ" کے بارے میں اختلاف آ پڑا ہے کیونکہ البقرہ میں اُس اُس کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الاعراف میں صاد کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مدغم، مبدل، ثابت یا محذوف وغیرہ حرف کے بارہ میں قراءت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اُس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا جب کہ اُس کی قراءت اُسی طرح پر ثابت اور مشہور و معروف وارد ہو چنانچہ اسی باعث سے علمائے قراءت نے پائے زوائد کا ثابت رکھنا۔ سورۃ الکہف میں لفظ "تسنینی" کی "ی" کو حذف کر دینا اور "وَالْوُنُ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ" کا واد اور بَطْنِیْنِ کی طاء کو حذف کرنا۔ یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو۔ رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنی قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قراءت کی صحت۔ اُس کی شہرت اور اُس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی، کمی، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اُس کا حکم مثل پورے کلمہ کے حکم کے ہوگا اور اُس کے بارے میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِ فاصل ہے۔ ابن الجریزی کہتا ہے اور ہمارا یہ قول کہ "قراءت کے اسناد صحیح ہوں" اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قراءت کی روایت معتبر اور ضابطہ راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور من اولہ الی آخرہ تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قراءت کے اماموں کے نزدیک مشہور قراءت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قراءت نہ قرار دیں اور بعض متاخرین نے اس رکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے انہوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ "قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قراءتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا" اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اُس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُس کا قبول کرنا واجب اور اسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارہ میں تواتر کی شرط لگا دیں تو اس طرح وہ بہترے خلاف حروف جو قراء سبعہ سے ثابت ہیں صاف اڑ جائیں گے اور منہجی ہو جائیں گے۔ ابو شامہ بیان کرتا ہے "پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور اُن کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد ہورہی ہے کہ فن قراءت کی سات مشہور قراءتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی ائمہ سبعہ سے جو قراءت مروی ہے اُس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ اُن کا قول ہے کہ "اور اُن قراءتوں کے منزل من عند اللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے"۔ ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قراءتوں کے بابت جن

کو آئمہ قراءت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہذا جب کہ بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اُس میں صحت اسناد کی شرط لگائی جائے۔ اور علامہ مکی کا بیان ہے ”قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں۔ قسم اول وہ ہے جس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے اور اُن کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زبان دانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔ دوسری قسم میں وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زبان دانی کی رو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اُس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قراءت میں نہ داخل ہوگی پہلی وجہ اُس کا متفرق علیہ روایت سے مخالف ہونا اور دوسری وجہ اُس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اُس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اُس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اُس کے منکر کو بدکار اور برا کہنا درست ہے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زبان دانی سے اُس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اُس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قراءت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا۔“ ابن الجریزی کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے مَالِک اور مَلِک، یُخَذُّعُونَ اور یُخَادِعُونَ اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعود وغیرہ کی قراءت ”وَالذِّکْرُ وَالْاَلْثَمٰی“ اور ابن عباس کی قراءت ”وَمَا كَانَ اَمَامَهُمْ مَلِکٌ یَّاخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ صَالِحَةٍ“ یا اسی طرح کی اور قراءتیں ہیں اور علماء نے اس طرح پر قراءت کرنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یون منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت بہم پہنچا ہے تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دور میں یا صحابہ کے مصحف عثمان پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہو گئی ہیں اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہ کی جانب منسوب ہے اُس کو ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اس سے ابوالقاسم ہذلی نے اس کی روایت کی ہے منجملہ اس قراءت کے ایک ”اَلْمَا یُخْشِی اللّٰہُ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمَاءُ“ میں اللہ کو پیش اور الْعُلَمَاءُ کو زبردے کر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر زبان دانی عرب میں اُس کی کوئی وجہ نہیں ملتی بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں بعض علماء نے خارجہ کی اُس روایت کو جس میں نافع کا لفظ مَعَانِش کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے مذکورہ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے یعنی وہ جو عربیت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اُسے نقل نہیں کیا ہے تو اس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اُس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہوگا وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا ابو بکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابل رجوع اور اس کے ادا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہو سکے۔ لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اس کا رجوع اس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا جس طرح ”قَالَ رَبِّ“ کے ادغام پر ”قَالَہ“

رَجُلَانِ“ کے اذعام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسی نظریں بھی بے حد کم ہیں۔

میں کہتا ہوں امام ابن الجزری نے اس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قراءتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔

اول۔ متواتر یہ ایسی قراءت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اُس جماعت کا اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر ایک کر لینا غیر ممکن امر ہے۔ بیشتر قراءتیں اسی قسم کی ہیں۔

دوم۔ مشہور وہ قراءت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زبان دانی سے موافق اور مصحف کے رسم خط سے مطابق ہے۔ پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونے کے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی اور قراءت میں بھی آتی ہے۔ حسب بیان ابن الجزری اور جیسا کہ ابو شامہ کے مذکورہ کلام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس قراءت کی مثالیں قراءت کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں۔ قراءت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارے میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں۔ التیسرے مصنفہ الدانی۔ شاطبی کا قصیدہ اور ابن الجزری کی دو کتابیں اوعیۃ النشر فی القراءات العشر اور تقریب النشر۔

سوم۔ آحاد۔ ایسی قراءت جس کی سند تو صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخط کے خلاف ہے یا مذکورہ فوق دونوں قراءتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اُس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قراءتوں کے بیان کرنے کے واسطے جدا جدا ایک باب قائم کیا اور اُس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اُس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابی بکرہ سے نقل کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”مُتَكَيِّنٌ عَلَى رِفَارٍ خَضِرٍ وَعَيَاقِرِي حَسَانٍ“ پڑھا تھا اور حدیث ابی ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرْآنٍ لَّغِيْنٍ“ قراءت فرمایا۔ اور ابن عباس سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ“ فے کو زبردے کر اور بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ”قُرْؤُحٌ وَزَيْحَانٌ“ رے کو پیش دے کر پڑھا ہے۔

چہارم۔ شاذ۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو۔ اُس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہو گئی ہیں۔ اور اُس کی مثال ”مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ“ کی قراءت ہے جس میں مَلِكٌ کا صیغہ ماضی اور یوم منصوب پڑھا گیا ہے اور ایسے ہی ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔

پنجم۔ موضوع۔ جیسے خزاعی کی قراءتیں اور اس کے علاوہ ایک اور قسم بھی مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث ”رُزْج“ کہلا سکتی ہے اور یہ اس قسم کی قراءت ہے جو دیگر قراءتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص کی قراءت ”وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّ“ اس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے اور ابن عباس کی قراءت ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ“ فے مَوَاسِمِ الْخَجِجِ“ اس کی روایت بخاری نے کی ہے اور ابن زبیر کی قراءت ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ“

الْمُنْكَرُ وَيُسْتَعْنُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ“ عمرو کہتے ہیں ”مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ اُن کی قراءت تھی یا انہوں نے تفسیر کی ہے اور اُس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اس بات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے: ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا..... الْوَرُودُ الدُّخُولُ“ انباری کہتا ہے۔ حسنؒ کا قول الْوَرُودُ الدُّخُولُ خود اُن کی طرف سے لفظ ورود کے معنی کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہو کر اُسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجزری اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے: ”اور بسا اوقات صحابہؓ بوجہ اس کے کہ وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم و تلقین خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیان مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورہ فوق وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑ سکتے سے مامون مانے گئے ہیں لہذا ان کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر بھی لکھ لیا کرتے تھے۔ لیکن جو شخص بعض صحابہؓ کو قرآن کی قراءت معنی کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے اور میں اس نوع یعنی مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔“

تنبیہیں۔ اول۔ اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اُسے تمامہ اپنے اصل اور اجزا دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے اور اُس کے محل وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلات میں معمولاً تواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریکوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے اس لئے کہ یہی قرآن دین تویم کی اصل اور صراط مستقیم ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اُس کی نسبت داخل قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اصول میں سے بکثرت لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ کی نسبت اُس کی اصل کے لحاظ سے اُس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل وضع اور ترتیب کے بارہ میں تواتر کی شرط لازمی نہیں بلکہ ان امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں۔“ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ہر ایک سورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ بکثرت اختیار کیا ہے اور یہ بات انہی کے طرز عمل سے معلوم ہوئی ہے اور اس مذہب کی تردید یوں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصہ کا ساقط اور بکثرت غیر قرآن کا اُس میں شریک ہو سکتا جائز ہوتا۔ قرآن مکرر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں تواتر کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں اُس میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ اور دوسری شق یعنی اس چیز کا جو قرآن میں نہیں ہے قرآن بن جانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اُس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں ثبت کرنا درست ہوتا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے ”فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبر واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا۔ حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اُس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہل حق نے اس بات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے“ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی

ہے کہ قراءت و جود اور حروف کے اثبات میں اگر وہ جہیں عربی زبان دانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہو سکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس طریقہ پر قراءت کی ہے اور اہل حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اُس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔ مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جزو قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں انہوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورہ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریروں کی ہے کہ بسم اللہ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتر کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اُس کو قرآن نہ کہنا چاہئے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بسم اللہ کے غیر متواتر ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے اور بسم اللہ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور اُن کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا مثلاً سورتوں کے نام آمین اور عشر وغیرہ۔ اس لئے اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اُس کو مصحف میں اُسی کے رسم الخط کے بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی روانہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شامل قرآن سمجھی جاسکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حامل قرآن مسلمانوں کو اس دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل مانیں حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بسم اللہ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہو سکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہو سکتا پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بسم اللہ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سورۃ براءۃ اور سورۃ الانفال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بسم اللہ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمد ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یوں پڑھا کرتے تھے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ“ تا آخر حدیث اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو آیت شمار کیا اور ”علیہ السلام“ کو آیت نہیں گنا اور ابن خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت بڑی آیت چرائی ہے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اور بیہقی۔ شعب الایمان میں اور ابن مردودہ سند حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی۔ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سند ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں اُس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو

سلیمان کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا ”تم قرآن کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟ میں نے کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ سے۔ آپؐ نے فرمایا ”وہ یہی ہے“ اور ابوداؤد۔ حاکم۔ بیہقی اور بزار نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کا نزول نہیں ہوتا تھا اُس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے“ اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ”پھر جس وقت بسم اللہ کا نزول ہو جاتا تو آپؐ سمجھ جاتے کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سورۃ آنے اور آغاز ہونے لگی۔ اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”مسلمانوں کو سورۃ کا تمام اُس وقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ نہیں نازل ہوتی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سورۃ ختم ہوئی۔ اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباسؓ سے روایت کی ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آتے اور وہ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھتے تو آپؐ سمجھ لیتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے۔“ اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اُس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ نازل نہیں ہوتی تھی۔“ ابوشامہ کہتا ہے ”احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اُس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا دور جبریلؑ کے ساتھ کیا ہو۔ آپؐ ایک سورۃ کو برابر پڑھتے چلے گئے ہوں یہاں تک کہ جبریلؑ نے آپؐ کو بسم اللہ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تاکہ لوگوں کو اس کا تمام سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بسم اللہ سے قبل اُتر آتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبریلؑ ”بسم اللہ“ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا دور کراتے۔ اس طرح پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سورۃ ختم ہو گئی اور اب اُس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا“ اور ابن خزیمہ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”السیع المثانی۔ فاتحۃ الكتاب کا نام ہے۔“ لوگوں نے دریافت کیا ”پھر اس کی ساتویں آیت کون ہے؟“ ابن عباسؓ نے جواب دیا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے سیع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علیؓ نے فرمایا ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ لوگوں نے کہا ”اس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں؟“ علیؓ نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ بھی ایک آیت ہے“ اور دارقطنی ابو نعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت جبریلؑ میرے پاس وحی لے کر آیا کرتے ہیں تو سب سے پہلے مجھ پر ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کا القاء کیا کرتے ہیں“ اور واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطہ سے ابن عمرؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ ہر ایک سورۃ میں نازل ہوئی ہے“ اور بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمرؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”وہ نماز

میں 'بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ' پڑھا کرتے تھے اور سورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اُس کو پڑھتے اور کہتے تھے کہ بسم اللہ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ اس کی کیا حاجت تھی اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس وقت تم لوگ الحمد پڑھو تو "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" بھی پڑھا کرو۔ اس لئے کہ یہ اُم القرآن۔ اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم اُس کی ایک آیت ہے اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپؐ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپؐ نے سر اٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا "مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی ہے" اور آپؐ نے پڑھا "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكِتٰبَ الْكَوْثَرَ....." تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ فوق حدیثیں بسم اللہ الرحمن الرحیم کی نسبت اُس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تواتر کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔

مگر امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ "بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعودؓ کا سورۃ الفاتحہ اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے" اس مذکورہ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مانیں تو فاتحہ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجب کفر ہوتا ہے۔ اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں ہے۔ امام رازی کہتے ہیں "اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے" اور قاضی ابوبکر نے بھی یوں ہی کہا ہے کہ "ابن مسعودؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ ہاں انہوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان سورتوں کو لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں۔ بات یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس میں لکھنے کا حکم دیا ہے وہ اُس میں لکھی جائے اور اُس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں اور انہوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن کے لکھ لینے کا حکم دیتے سنا اس واسطے وہ اُن کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔ نووی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں "تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سورۃ الفاتحہ قرآن میں داخل ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا اور اس بارے میں ابن مسعودؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل ہے اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم کتاب قدح المعلىٰ تنمیم المجلیٰ میں بیان کرتا ہے "یہ ابن مسعودؓ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی جو صحیح قراءت زر کے واسطے سے عاصم نے بیان کی ہے اُس قراءت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں۔ اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعودؓ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور ابن حبان نے اُن سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے اور عبد اللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اسحق عبدالرحمن بن یزید النخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں

سے منادیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں اور بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ”ابن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور منادیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان دونوں سورتوں کے ساتھ تعوذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے اور عبد اللہ بن مسعودؓ ان دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے۔“ اس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزار کا قول ہے ”اس بارے میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعودؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا۔“ ابن حجر کہتا ہے ”لہذا جو شخص کہتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اُس کی بات رد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبد اللہ بن مسعودؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور اُن میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ اُنہیں صرف ان سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اُس روایت میں آیا ہے کہ ”ابن مسعودؓ ان سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے کہ ”یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں۔“ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ بالا طریقوں کے طرز بیان کو نظر تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع کو بعید از صحت بتاتے ہیں اور ابن الضباغ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک اس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پایا تھا اور پھر اُس کے بعد اس پر اتفاق ہو گیا اور اس تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعودؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں ان کا تواتر ثابت نہیں ہوا۔“

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے ”ابن مسعودؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اُنہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسن اور حسینؓ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعودؓ اس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ اُنہوں نے سورۃ الفاتحہ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ اُنہوں نے اُس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ اُنہیں خیال ہوا کہ قرآن کو مابین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک اور بھول اور زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور اُن کی سمجھ میں یہ آیا کہ سورۃ الحمد کے بے حد مختصر ہونے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اُس میں ان باتوں کا بالکل خطرہ نہیں رہتا ہے لہذا اُنہوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی۔ میں کہتا ہوں ابن مسعودؓ کا سورۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جیسا کہ انیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تنبیہ دوم۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے۔ ”قرآن اور قراءتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت و احکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اتاری گئی اور قراءتیں اسی مذکورہ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت ادا (تلفظ) یعنی تخفیف و تشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور سات قراءتیں جمہور کے نزدیک متواتر ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قراءتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبول عام حاصل ہوا تھا اور یہی بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اُس میں کلام ہے کیونکہ اُن آئمہ کے اسناد انہی ساتوں قراءتوں کی نسبت فن قراءت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے۔“ میں کہتا ہوں علامہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جاسکتا ہے۔ بیان سابق میں ابوشامہ نے مختلف فیہ الفاظ کو قراءت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اور ابن الحاجب نے مد۔ امالہ اور تحقیق ہمزہ وغیرہ کو جو آداء کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”حق یہ ہے کہ مد اور امالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اُس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے۔ زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں اور ابن الجزری کا قول ہے ”مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کے کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فن اصول کے اماموں نے ان سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے جن پر قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اُس وقت تک لفظ کا تواتر کبھی صحیح نہیں ہو سکتا۔“

تنبیہ سوم۔ ابوشامہ کا قول ہے ”بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ ان دنوں جو سات قراءتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سبعہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماع اہل علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے۔“ ابوالعباس بن عمار کہتا ہے ”اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قراءتوں کی صحت نقل کی ہے اُس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں پھنسا دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قراءتوں کو حدیث نبوی میں مذکور تصور کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصار کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد رکھے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا اور پھر دوسری غلطی اُس سے یہ ہوئی کہ اُس نے ہر ایک امام کی قراءت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا اب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں میں سے کسی تیسرے راوی کی قراءت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور واضح اور صحیح کیوں نہ ہو۔ سننے والے کو اس ضغطہ میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی نا سمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود ہی غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے۔ ابوبکر بن العزلی کا قول ہے ”کچھ ہی سات قراءتیں جواز کے لئے متعین نہیں ہو

۱۔ تواتر کی حد کو پہنچی ہوگی۔

گئی ہیں جس سے ان کے علاوہ کسی اور قراءت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیبہ اور اعلمش وغیرہ اماموں کی قراءتیں کہ یہ لوگ آئمۃ سبعہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً لکی اور ابوالعلاء اللہمدانی وغیرہ فن قراءت کے اماموں نے بھی کہا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے ”ابن مجاہد اور اُس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قراءتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابو عمرو بن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابو حیان نے ان تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کر گیا اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے محض السوسی اور الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی استاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا“ اور لکی کا بیان ہے جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قراءتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اور اس بات کے ماننے سے یہ وقت بھی لازم آتی ہے کہ جو قراءت ان ساتوں اماموں کی قراءت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قراءت سے ثابت اور رسم خط مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبید قاسم بن سلام ابی حاتم بستانی ابی جعفر طبری اور اسماعیل قاضی وغیرہ۔ انہوں نے قاریوں کی تعداد آئمۃ سبعہ سے دو چند ذکر کی ہے اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں ابو عمرو اور یعقوب کی قراءت کو فہم میں حمزہ اور عاصم کی قراءت شام میں ابن عامر کی قراءت مکہ میں ابن کثیر کی قراءت اور مدینہ میں نافع کی قراءت کو مسلم مانتے تھے۔ پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اڑا کر اُس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کر دیا۔ اور باوجود اس کے کہ فن قراءت کے اماموں میں قراء سبعہ کی نسبت سے کہیں بڑھ کر صاحب رتبہ اور مسند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں پر کمی کر لینے کا سبب یہ ہوا کہ ان اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہو گئی تھی۔ چنانچہ یہ دیکھ کہ طالبان فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قراءت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفا کر لی جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اُس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہو سکے۔ پھر انہوں نے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے نیک چلنی اور بڑی عمر تک قراءت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور اُن سے قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا۔ اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چن لیا اور اسی کے ساتھ ان قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر یعقوب اور شیبہ وغیرہ سے منقول تھیں اور ابن جبیر الحمکی نے بھی مجاہد کی طرح فن قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اُس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اُس کی یہ وجہ بھی ہے کہ عثمان نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے اُن کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ عثمان نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ ان دو مصحفوں کا کوئی پتا نہیں لگا

اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہذا انہوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی اور اتفاق سے یہ تعداد اُس عدد کے ساتھ مطابق ہو گئی جو حدیث رسالت مآب میں حروف قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔ اس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بے خبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروف سب سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں اور قراءت کی قابل اعتماد اصل یہ ہے کہ سننے میں اُس کی سند صحیح ہو۔ زبان دانی میں اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عاصم کی قراءتیں زیادہ صحیح اور نصاحت کے اعتبار سے ابو عمر و اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے اور القرباب اپنی کتاب الثانی میں بیان کرتا ہے ”دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا کسی اثر یا سنت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں۔ مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے اور کواشی کہتا ہے ”ہر ایک اس طرح کی قراءت جس کی سند صحیح ہو۔ عربیت کے لحاظ سے اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ تو اُسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہئے اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اُس میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا گمان کیا گیا ہے اُس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی برا تصور کیا ہے اور سب سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی ہے چنانچہ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتا ہے ”الاصحاب کا قول ہے نماز وغیرہ میں قراءت سب سے ساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کا پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوائے باقی جملہ قراءتیں شاذ ہیں۔ حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قراءت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر کی قراءت پر بھی۔ اُس نے اُن کو سات قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے۔ شیخ تقی الدین کہتا ہے۔ اس بات کا معلوم کر لینا بھی ضروری ہے کہ جو قراءت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے اور ایسی قراءت کا نماز یا غیر نماز کسی حالت میں بھی پڑھنا بلا شک و شبہ ناروا ہے اور دوم ایسی قراءت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قراءت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے اور بعض قراءتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں چنانچہ اس طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور یعقوب وغیرہ کی قراءتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارے میں اعتماد کئے جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع علم اور فقیہ بھی اور ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ اُن سے بکثرت شاذ قراءتیں بھی آئی ہیں۔ شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنے کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دس مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں

متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قراءتوں کا تواتر بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا اور پھر موضع خلاف کو اس پر عطف کیا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراءتوں کو غیر متواترہ کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا امور دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اس کو کبھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قراءتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو ان چند قاضیوں کی نسبت بہت بری رائے ظاہر کرتے سنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ ان لوگوں نے قراءت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو انہوں نے کہا میں تم کو دسوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں اور ایک سوال کے جواب میں جو ان سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا ”جن سات قراءتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے ان کے ماسواء تین قراءتیں ابی جعفر۔ یعقوب اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو ان فن قراءت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اس کا بدیہی طور سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا ثابت ہے اور ان میں سے کسی امر کے بابت مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ چہارم۔ قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے مَسْتَم اور ”لَا مَسْتَم“ کے اختلاف قراءت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے قرار دیئے ہیں کہ اگر لَمَسْتَم پڑھا جاوے تو اس صورت میں مَحْضُ الْمَس کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ ”لَا مَسْتَم“ پڑھنے کی حالت میں لَمَس کرنے والے اور مَلْمُوس دونوں کا وضو جاتا رہے گا اور اس طرح پر حائضہ عورت کے بازے میں ”يَطْهَرُن“ کا اختلاف قراءت خون کے بندے ہوتے غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بنانا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دو طرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب و غریب اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے۔ ابواللیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔ قول اول یہ ہے کہ خداوند کریم نے اسے دونوں طرح پر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگار عالم نے اس کلام کو ایک ہی طرح پر ارشاد کیا لیکن اس نے اس لفظ کے دو طرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے اور پھر اس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قراءت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اس حالت میں ان دونوں قراءتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اس کی مثال ”حَتَّى يَطْهَرُن“ ہے۔ لیکن اگر ان دونوں مختلف قراءتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً الْبَيُوتِ اور الْبُيُوتِ تو سمجھنا چاہئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اسے ارشاد کیا ہے اور اس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قراءتوں میں سے ایک ہی قراءت کو خود فرمایا ہے تو وہ قراءت کون سی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قراءت منجانب اللہ تصور کی جائے گی اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے ”قراءتوں کا اختلاف اور ان کے تنوع میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ امر ہے کہ امت کے لئے آسانی، سہولت اور نرمی بہم پہنچانی مقصود تھی۔ دوم یہ کہ اس امت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ

دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔ سوم یہ کہ امت مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مد نظر تھا کیونکہ امت کے لوگ کلام الہی کی قراءتوں کی تحقیق اُس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے یہاں تک کہ مدوں کی مقداریں اور مالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر اُن کے معانی کی جستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم و احکام کے استنباط اور توجیہ تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور و خوض کر کے بے حد ثواب کے مستحق بنیں گے۔ چہارم یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اُس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اُسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ پنجم۔ کتاب اللہ کے ایجاز کے ذریعہ سے اُس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا اس لئے کہ قراءتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک لفظ کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دی جاتی تو اُس میں جس قدر طوالت ہو سکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول ”وَازْجِلْکُمْ“ پیروں کے دھونے اور مبوزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنی اُسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں اور چھٹا فائدہ یہ ہے کہ بعض قراءتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قراءتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنادیتی ہیں مثلاً ”یَطْهَرْنَ“ کی قراءت تشدید کے ساتھ اُس کے بالتحفیف پڑھے جانے کے معنی کی وضاحت کر دیتی ہے اور ”فَامْضُوا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ“ کی قراءت اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ ”اِسْعَوْا“ کی قراءت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیز گامی کے ساتھ جانا اور ابن عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے۔ ”شاذ قراءت سے مشہور قراءت کی تفسیر اور اُس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً بی بی عائشہ اور بی بی حفصہ کی قراءت ((وَالصَّلَاةُ الْاَوْسَطٰی صَلَوةُ الْعَصْرِ)) ابن مسعود کی قراءت ”فَاقْطَعُوا اَیْمَانَهُمَا“ اور جابر کی قراءت ”فَاِنَّ اللّٰہَ مِنْ بَعْدِ اِکْرَاهِهِنَّ هُنَّ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ“ چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے ہیں اور تابعین سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی اس لئے جب کہ وہ بڑے بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اُس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اُس کے بعد وہ زیادتی نفس قراءت میں داخل ہو گئی اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہو گئی چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قراءت کو بیان کر دوں جو مشہور قراءت پر کسی زائد معنی کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے۔

تنبیہ پنجم۔ شاذ قراءت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام الحرمین کتاب البرہان اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ ”شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابو نصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حابط جو اس قول کو نقل کرتا ہے اُس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابوطیب، قاضی حسین، رویانی اور رافعی نے شاذ قراءت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اُس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اس قول کے

درست ہونے پر زور دیا ہے اور اصحاب نے ابن مسعودؓ کی قراءت کی رو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعودؓ ہی کی قراءت کو حجت ٹھہرا کر ان کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ ”مُتَّبِعَات“ پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چل کر اس کا ذکر آئے گا۔

تنبیہ ششم۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں بھی تصنیف کر دی ہیں۔ منجملہ ان کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں۔ الحجۃ مصنفہ ابی علی فارسی۔ الکشف مصنفہ مکی۔ الہدایہ مصنفہ مہدوی اور المختص فی توجیہ الشواذ مصنفہ ابن جنی۔ الکواشی بیان کرتا ہے۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اس کو ترجیح دے دے مگر اس مقام پر ایک امر سے آگاہ بنادینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قراءتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قراءت پر اس طرح کی ترجیح دینا کہ وہ اُسے قریب قریب ساقط کر دے۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے اس لئے کہ ان قراءتوں میں سے ہر ایک قراءت تواتر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہذا کسی ایک کی تردید روا نہیں ہو سکتی اور ابو عمرو و الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت قراءتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں ان میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا۔ مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو تو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں۔“ اور ابو جعفر النحاس کا قول ہے ”دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ جس وقت دو قراءتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ ان میں سے ایک قراءت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قراءتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں لہذا جو شخص اس طرح کی بات کہے گا وہ گناہ گار ہوگا۔ اور بڑے بڑے صحابہؓ اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت برا تصور کرتے تھے۔ ابو شامہ کا قول ہے ”فن قراءت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے ”مَلِک“ اور ”مَالِک“ کی قراءتوں کے بارے میں دوم کو اول پر اس قدر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب انہوں نے ”مَلِک“ کی وجہ قراءت کو ساقط ہی کر دیا ہے اور دونوں قراءتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کرنا کبھی قابلِ تعریف نہیں کہا جاسکتا“ اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قراءتوں کی توجیہ کرنا مشہور قراءتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے۔“

خاتمہ۔ فحشی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت برا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں ”عبداللہ کی قراءت۔ سالم کی قراءت۔ ابی کی قراءت اور زید کی قراءت۔“ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا۔ نووی کہتا ہے ”مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا برا نہیں ہے۔“

اثنا عشر سو فی نوع

وقف اور ابتداء

ابو جعفر نحاس - ابن الانباری - الزجاجی - الدانی - العمانی اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اسی کے وسیلہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قراءت کو کس طرح پر ادا کرنا چاہئے قراءت میں اصل بات اسی کا معلوم کرنا ہے۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کو نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے ”نحاس نے کہا“ مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا۔ اُس سے ہلان بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبد اللہ بن جعفر نے دونوں نے کہا ”ہم سے عبد اللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی امیہ کے۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا ”میں نے عبد اللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے انہوں نے کہا ”ہم اپنے زمانہ میں ایک مدت مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا جو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب اُن سے اُس سورۃ کے حلال و حرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھہرنا سزاوار ہے۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی ایک کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقع نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اُس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اُسے اتنی بھی خبر نہیں کہ قرآن کا امر کیا ہے نہ وہ اس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھہراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں۔“ نحاس کہتا ہے ”لہذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اُسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے اور ابن عمرؓ کا یہ قول کہ ”ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے۔ یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمرؓ نے فرمایا اُس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق عمل درآمد تھا۔ میں کہتا ہوں۔ اس قول کو بیہقی نے اپنے سنن میں بھی بیان کیا ہے اور علیؓ نے خداوند کریم کے قول ”وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِلاً“ کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھہراؤ) کے پیچانے کا نام ہے۔“ ابن الانباری کہتا ہے ”قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو“ اور عکروای کا بیان ہے ”وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اُس سے احکام شرعی کی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے“ اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے ”چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالت وصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے لہذا

واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھہراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اُس کے بعد دوبارہ ابتداء کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعین کر لیا جائے یہ بات اُسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اس طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف و ابتداء کا علم حاصل کرنے اور اُس کی شناخت سیکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اُس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمرؓ کے قول میں اس کی واضح دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اس علم کی تحصیل اور اس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتر کے ذریعہ سے ثابت ہوا ہے مثلاً ایک نہایت سربرا آوردہ تابعی ابی جعفر یزید بن القعقاع اور اُن کے شاگردان رشید امام نافع، ابو عمر و یعقوب اور عاصم وغیرہ فن قراءت کے اماموں کی باتوں اور طرزِ عمل سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے اور ان لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اس بارے میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قراءت دینے والوں پر یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ جب تک کسی شخص کو وقف و ابتداء کی شناخت میں بخوبی آزمائے اُس وقت تک اُسے قراءت قرآن کی سند نہ عطا کریں اور شععی سے صحیح قول مروی ہے کہ اُس نے کہا ”جس وقت تم ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ پڑھو تو یہاں پر اُس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک ”وَيَسْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“ کو بھی نہ پڑھو“۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل

آئمہ فن نے اختلاف اقوال کے ساتھ وقف اور ابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کئے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے ”وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام، حسن اور قبیح۔ وقف تام وہ ہے جس پر ٹھہر کر سانس لینا اور پھر اُس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اُس وقف کا مابعد اُس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ یا قولہ توبی ”أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“ وقف حسن ایسے ٹھہراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھہر جانا تو اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قول تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“ کہ اس کے بعد ”رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے اور وقف قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقف تام ہو اور نہ وقف حسن جیسے قولہ تعالیٰ ”بِسْمِ اللَّهِ“ میں صرف بسم پر ٹھہر جانا۔ ابن الانباری کہتا ہے ”مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر مرفوع کو چھوڑ کر صرف رفع دینے والے کلمہ پر اُسی طرح اس کے برعکس۔ پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اس کے برعکس بھی۔ موكد پر بلا اُس کی تاکید کے۔ معطوف پر بغیر معطوف علیہ کے۔ بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت ان یا تکان یا ظن اور اُس کے مانند کلموں کے اسم و خبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کئے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا خبری نہ فعل پر بغیر اُس کے مصدر کے نہ حرف پر بلا اُس کے متعلق کے نہ شرط پر بغیر اُس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے“ ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے

شخص کا بیان ہے کہ وقف چار قسمیں ہیں۔ تام مختار۔ کافی جائز۔ حسن مفہوم اور قبیح متروک۔ قسم اول یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھہر جانا بہتر ہو اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتمہوں پر بکثرت پائے جاتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" میں اور کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً" کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بقیس کی بات پوری ہوگئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے "وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ" اور ایسے ہی "لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي" اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم اپنی بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے "وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا" اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مُضْطَحِّينَ" وباللیل کہ یہاں پر آ کر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللیل کا عطف معنی پر ہے یعنی اس سے "باللیل" مراد ہے اور اسی طرح "يَتَكُونُونَ" میں آیت کا خاتمہ "يَتَكُونُونَ" ہے اور وقف آ کر "زُخْرُفًا" پر ختم ہوا۔ اس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف ہے۔ اس کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر اور اُس کے آغاز کا ماقبل۔ ہر ایک سورۃ کا آخر اور یائے نداء فعل امر فعل قسم اور لام قسم سے پہلے۔ قول اور شرط کو چھوڑ کر تا وقتیکہ جہاں ب قسم متقدم نہ ہوا ہو اور "كَانَ اللَّهُ وَمَا كَانَ" اور ذلک اور لولا۔ یہ سب مقابلات بھی وقف تام کے ہیں مگر اُس حالت میں کہ اُن سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنی میں ہو نہ آئے اور وقف کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنی میں اُس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اس لئے اُس پر وقف کرنا اچھا ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب مثلاً "خُزِمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ" یہاں پر وقف ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سراجس کے بعد لام کا الّا بمعنی لیکن۔ اِنْ مشدداً اور مکسور۔ استفہام بَلْ۔ اَلَا تخفّفہ۔ سین۔ سوف۔ یسعم بئس اور کیلا واقع ہو۔ جب تک اُن کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے اور وقف حسن وہ ہے جس پر ٹھہر جانا اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے "الْحَمْدُ لِلَّهِ" میں الحمد پر وقف کرنا اور وقف قبیح وہ ہے جس پر ٹھہر نے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً "الْحَمْدُ" اور اس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا" پر وقف کر کے پھر "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ" سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس ابتداء سے کسی معنی کا سمجھ میں آنا محال ہے اور جو شخص جان بوجھ کر قصد ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا اور "فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ" اور "فَلَهَا الْبَصْفُ" وَلَا بَوَيْه پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے اور پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ کر لیا جائے جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اور "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا" پر (نشان کردہ مقاموں میں۔ مترجم) لیکن اگر سائنس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً رننا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کر لے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں" اور السجاوندی کہتا ہے "وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم۔ مطلق۔ جائز۔ کسی وجہ سے مجوز اور ضرورتاً رخصت دیا گیا۔ وقف لازم وہ ہے کہ اگر اُس کے دونوں ماقبل و مابعد ملادئے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" اس جگہ پر وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ "يُخَادِعُونَ اللَّهَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخر جملہ قولہ تعالیٰ "بِمُؤْمِنِينَ" کی صفت ہے اور اُن

سے فریب سازی منشی ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شائبہ و مکر و فریب کے قرار پا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ ”مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مَخَادِعَ“ اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ ”لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ“ ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِيرُ کا جملہ ذَلُول کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُول چیز نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے ”ذَلُول“ زمین کو جوتنے والی نہیں ہے اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے یا مثلاً ”سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ“ کہ اگر اس کو قول باری تعالیٰ ”لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول ولد کی صفت ہے اور جس موکد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات ہے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔ وقف مطلق اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا احسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتدا کی جاتی ہے مثلاً ”اللَّهُ يَجْتَبِي“ یا وہ فعل جو جملہ مستانفہ میں آتا ہے جس طرح ”يَعْبُدُونَنِي“ لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ اور يَسْجَعُ اللَّهُ بَعْدَ غُسْرِ يُسْرًا اور مفعول محذوف مثلاً ”وَعَدَ اللَّهُ سُنَّةَ اللَّهِ“ اور شرط جیسے ”مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ“ اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح ”أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا“ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملہ میں جیسے ”مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ“ اِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا مگر یہ اُس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قول سابق کے مقولے نہ ہوں۔ وقف جائز۔ اُس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ سے طرفین کا دونوں موجوبوں کی خواہش کرنا۔ مثلاً ”وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ“ میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظم کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد ”وَيُؤَقِنُونَ بِالْآخِرَةِ“ ہے اور وقف مجوزہ بوجہ۔ یہ ہے کہ جس طرح ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ“ میں اس کے مابعد کے جملہ ”فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ“ کا حرف ”فَا“ کے ساتھ آغاز ہونا سببیت اور جزا کا مقتضی ہے اور اس وجہ سے اُس کا وصل واجب ہے اور مابعد کے جملہ مستانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھہر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اُس کا مابعد ایک مفہوم جملہ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَالسَّمَاءَ بَنَاءً“ کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ ”وَأَنْزَلَ“ سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ ”أَنْزَلَ“ کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اُس ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی اب رہے وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں۔ شرط پر بغیر اُس کی جزا کے مبتداء پر بغیر اس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ تام۔ مشابہ تام۔ ناقص۔ مشابہ ناقص۔ حسن۔ مشابہ حسن۔ قبیح اور مشابہ قبیح اور ابن الجزری کہتا ہے ”وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں میں نے اس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لائے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو

قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں یا تو وہ ٹھہراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیار ہوگا اور کلام کا تمام ہونا بھی دو صورتوں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اس قسم کا ہوگا جسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رو سے اور نہ معنی کی جہت سے لہذا جس وقت کا نام ہی اُس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اس پر وقف کیا جائے گا اور اُس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداء درست ہوگی۔ ابن الجزری نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم بیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ”اور کبھی وقف کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءۃ میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا۔ مثلاً ”وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“ یہ وقف اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ متانفہ ہو اور مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اُس وقت وقف کرنا تام ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور اُن کی خبر محذوف مانی جائے یا اس کے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم کی جائے جیسے ”الْم. هَذِهِ“ یا ”هَذِهِ الْم“ یا جب کہ اُن کو ”قُل“ مقدر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بحالیکہ اُن کے مابعد ہی اُن کی خبر بھی مانی جائیں۔ یا مثلاً ”مَثَابَةُ لِلنَّاسِ وَأَمْنَا“ پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ ”اتَّخِذُوا كُسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتح خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا اور مثلاً ”إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ“ کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسم کریم ”اللہ“ کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف تام ہے اور جو شخص اسم ذات کو کسرہ دے کر ”اللہ“ پڑھتا ہے اُس کے نزدیک وقف حسن اور گاہے کئی ایک وقف تام میں ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے اس کی مثال ”مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝“ ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوم کے اتم ہے۔ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اول میں یہ بات نہیں اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا مغنی مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ موکد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے اور اگر اُس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنی کی جہت سے ہوگا تو اُس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اُس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اُس کا مابعد اُس سے مستغنی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝“ اور ”وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ ۝“ اور ”غُلَّتْ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ ۝“ وغیرہ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہوتا ہے جس طرح اُس کے تام ہونے میں ذکر کیا گیا اور اُس کی مثال یہ ہے کہ ”فِي قُلُوبِهِمْ مَوْضُ ۝“ یہاں پر وقف کافی ہے ”فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۝“ یہاں اُس سے بڑھ کر کافی ہے اور ”بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۝“ پر دونوں مذکورہ بالا مقاموں سے کہیں بڑھ کر وقف اکفی ہے۔ پھر گاہے کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءت کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا۔ جس طرح قول باری تعالیٰ ”يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ“ کہ اگر اس کے مابعد کا ”مَا“ نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حسن ہو جائے گا اور ”بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ“ کا وقف کافی ہے اگر اُس کے مابعد کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ”غُلَّتْ هُدًى“ اس کی خبر قرار دی جائے اور اگر اس کو ”الَّذِينَ

یُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ“ یا ”وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ“ کی خبر بنایا جائے تو اس جگہ وقف حسن ہوگا۔ اور ”وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ“ پر وقف کرنا کافی ہے اگر ”أَمْ تَقُولُونَ“ کو صیغہ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغہ غائب کے ساتھ اس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقف حسن ہوگا اور ”يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ“ میں جس نے اس کے بعد ”فَيَغْفِرُ“ اور ”وَيُعَذِّبُ“ کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قرأۃ کی ہے وہ وقف حسن مانتا ہے۔ لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھہرنے کا نام وقف حسن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہ حسن اور مفید ہے اس پر ٹھہر جانا روا ہے اور اس کی حاجت نہیں کہ اُس کے مابعد کے ساتھ ابتدا کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھہراتا ہے البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتداء کرنا اکثر اہل ادا کے نزدیک مختار ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے اور بی بی ام سلمہؓ کی اس حدیث میں جو آگے چل کر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حسن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے جیسے ”هٰذِي لِمُتَّقِينَ“ پر وقف کرنا اس اعتبار سے حسن ہے کہ اُس کے مابعد کو نعمت قرار دیا جائے اور اگر اس کو باعتبار قطع خبر مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقف کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتداء بنایا جائے اور ”أُولَئِكَ“ کو اس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا اور وقف اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اس ٹھہراؤ کو قبیح بھی کہتے ہیں عدا اس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آ پڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کر لیں۔ کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنی بگڑ جاتے ہیں یا اُس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ”صِرَاطَ الَّذِينَ“ ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت برے ہوتے ہیں مثلاً ”فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بَوَيْه“ کیونکہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں اس سے بڑھ کر برا یہ ہے کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي“ اور ”قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ“ اور ”لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ“ پر وقف کرنا۔ یہاں تک کہ وقف اختیاری اور وقف اضطراری کے احکام بیان کئے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابل لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی۔ لہذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہو سکتی ہے اور بحسب تمام۔ غیر تام فساد معنی اور درستی معنی محال ہونے کے تمام۔ کافی۔ حسن اور قبیح کے متفاوت درجے رکھتی ہے مثلاً آیہ کریمہ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.....“ میں ”وَمِنَ“ پر وقف کر کے ”النَّاسِ“ کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور ”مَنْ“ ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر ”مَنْ يَقُولُ“ پر وقف کیا جائے تو ”يَقُولُ“ سے ابتداء کرنا بہ نسبت ”مِنْ“ سے ابتداء کرنے کے احسن ہے اور اسی طرح ”خَتَمَ اللَّهُ“ پر وقف کرنا قبیح ہے اور پھر ”اللَّهُ“ سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں ”خَتَمَ“ پر ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ ”عَزِيزٌ بِنُ اللَّهِ“ اور ”الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ“ پر وقف کرنا قبیح اور ”ابْنُ“ کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر ”عَزِيزٌ“ اور ”الْمَسِيحُ“ سے ابتداء کرنا اور بھی سخت برا ہے اور اگر ”هَآؤْ عَدْنَا اللَّهُ“ پر بضرورت وقف کر دیا جائے

تو اس کے بعد اسم ذات (اللہ) سے ابتدا کرنا بہت برا ہے اور ”وَعَدْنَا“ سے ابتدا کرنا اور بھی سخت برا اور ”ما“ سے ابتداء کرنے کی قیاحت اس قدر زائد ہے کہ اُس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف تو حسن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتدا کرنا برا ہے۔ مثلاً ”يُخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَيَأْتِيَكُمُ“ کہ اس پر وقف کر لینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فسادِ معنی کے نہایت برا کیونکہ اس صورت میں بمعنی یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کر لینا بہتر ہے مثلاً ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا“ کہ یہاں ”هَذَا“ پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتداء اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہم دلاتا ہے ”هَذَا“ کا اشارہ ”مَرْقَدَ“ کی جانب ہے۔ مگر ”هَذَا“ سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول: علمائے قراءت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجزری کہتا ہے کہ ”اُس سے اُن کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قرأۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کئے ہوئے معنی کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے۔

تنبیہ دوم۔ ابن الجزری کا قول ہے ”بعض خواہ مخواہ عرب بننے والے اور چند قاری لوگ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دے کر بکثرت وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب مقامات ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عداً ٹھہر جانا سزاوار ہو۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر معنی اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کر کے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُس پر عمل کیا جائے۔ مثلاً ”وَارْحَمْنَا اَنْتَ“ پر وقف کر کے ”مَوْلَانَا فَاَنْصُرْنَا“ سے ابتداء کرنا اور نداء کے معنی مراد لیا۔ یا ”لَمْ يَجَاؤْكَ يَخْلِفُونَ“ پر وقف کر کے ”بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا“ سے اور ”يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ“ پر ٹھہر کر ”بِاللّٰهِ اِنْ الشُّرُكُ“ سے قسم کے معنی اخذ کر کے ابتداء کرنا یا جس طرح ”وَمَا تَشَاؤُنْ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ“ پر وقف اور ”اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ“ سے ابتداء کرنا اور ”فَلَا جُنَاحَ“ پر وقف اور ”اَنْ يُّطَوَّفَ بِهِمَا“ سے ابتداء کرنا کہ یہ سب بناوٹ اور فضول ردو بدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم۔ آیتوں کے بڑے ہونے قصوں کے دراز ہونے اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں اور کئی قراءتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق و تنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصور نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورہ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا اور اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مرخص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اُس کی مثال میں قول باری تعالیٰ ”وَالسَّمَاءُ بَنَاءً“ کو پیش کیا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف و ابتداء کی تمثیل میں آیات ”قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ“ اور ”وَالنَّبِيِّنَ“ اور ”وَالْقَامَ“

الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ“ اور ”عَاهِدُوا“ اور ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ کی آیتوں کو آخر قصہ تک پیش کیا ہوتا۔ اور کتاب مستوفی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تذیل) میں جہاں تک وقف تام کا مکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا برا تصور کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اس کے مابین کوئی وقف تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقف ناقص کو لے لینا اچھا ہے اور اس کی مثال سورۃ الجن ہے کہ اگر اس میں قولہ تعالیٰ ”قُلْ أَوْحَى إِلَيَّ“ کے بعد ”ان“ مکتوبہ پڑھ لیا جائے تو قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا“ تک اور ”أَنْ“ مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالیٰ ”كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا“ تک قصہ کی طوالت چلی گئی ہے لہذا یہاں وقف ناقص کا استعمال بھی برا نہیں تصور کیا جاتا اور اسی کا قول ہے اور بہت سی باتیں وقف ناقص کو حسن بھی بنا دیتی ہیں۔ مجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے ”وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا“ یہاں پر وقف کرنا اس بات کو عیاں کرتا ہے کہ ”قِيمًا“ اس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے۔ یا مثلاً ”وَنَبَاتُ الْأَحْتِ“ پر ٹھہر جانا۔ تاکہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جاسکے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح ”يَا لَيْتَنِي لَمْ أَوْثِ كِتَابِيهِ“ وَلَمْ أَذِرْ مَا حَسَابِيهِ“ ابن الجزری کہتا ہے ”جس طرح مذکورہ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابل معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح ”وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ“ اور ”وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ“ کی آیتوں میں ”بِالرُّسُلِ“ اور ”الْقُدْسِ“ پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھہر جانا کبھی جائز نہیں اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے چنانچہ قابل وقف جملہ کا وصل اسی کی مانند دوسرے ایسے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ“ اور ”فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ کو ”وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ سے ملا کر اور ”يُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ“ کو ”وَيُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ“ سے اور ”مَنْ عَمَلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ“ کو ”وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا“ سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا۔

تنبیہ چہارم: اور گاہے ایک حرف اور دوسرے دونوں حرف پر وقف کرنا جائز ٹھہراتے ہیں اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا گیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص ”لَا رَيْبَ“ پر وقف کرنا جائز ٹھہراتا ہے وہ ”فِيهِ“ پر اور جس کے نزدیک ”فِيهِ“ پر وقف جائز ہے وہ ”لَا رَيْبَ“ پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا اور یہی حالت ”وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ“ پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اس کے اور ”كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ“ کے مابین مراقبت ہے۔ نیز ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بنایا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح ”مراقبہ“ سے اخذ کیا۔ (دو ایسے سنبوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضرور ہی سقوط ہو جاتا ہے)

تنبیہ پنجم: ابن مجاہد کا قول ہے وقف کرنے کے بارہ میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھہرے گا جو تمام قراءتوں۔

تفسیر۔ قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اُس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے ”اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم وقف کا واقعہ کار ہونا بھی ضروری ہے اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بھی قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ خداوند کریم کے قول ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“^۱ پر پہنچ کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکوادی بھی ہے چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے ”قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس سے وقف کی ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن ائمہ سے بعض کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی رو سے ناجائز بھی اور علم نحو اور اُس کے تقدیرات کے جاننے کی یوں ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص ”مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ“ کو اغراء^۲ کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اُس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اُس کو اُس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اُسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی اور قراءتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کبھی ایک قراءت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قراءت میں نہیں ہوتا اور فن تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا ”أَنَّهُمْ مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً“^۳ پر وقف کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی۔ لیکن اگر وہ ”عَلَيْهِمْ“ پر وقف کر دے گا تو اُس کے یہ معنی ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ ”تِی“ (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجع ہوا۔ پھر اس کے ماسواہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقف تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے اور معانی قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع^۴ کا معلوم کرنا اُسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالیٰ ”وَلَا يَخْزُوكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ“ اس میں ”إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ“ جملہ مستأنفہ ہے۔ نہ کفار کا مقولہ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا يَصْلُونِ الْيُسُكَمَا بَاتَيْنَا“ پر وقف کر کے ”أَنْتُمْ“ سے ابتداء کرنا چاہئے۔ مگر شیخ عزالدین کا قول ہے ”بہتر یہ ہے کہ ”إِلَيْكُمْ“ پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰ اور ہارون دونوں کی طرف ”لَا يَصْلُونِ“ کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے کیونکہ آیات سے عصا اور اس کی صفیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے ان دونوں صاحبوں نے جادو گردوں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه“ پر وقف کر کے پھر ”وَهُمْ بِهَا“ سے ابتداء کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنی مقصود ”لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا“ ہیں اور اس صورت میں ”وَهُمْ بِهَا“ لَوْ لَا کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زلیخا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سر ہے

۱۔ نحو یوں کے نزدیک الزم لعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تخریر کی طرح مکرر ہوتا ہے۔

۲۔ قطا ہونے کی جگہیں۔

۳۔ اگر وہ (یوسف) اپنے خدا کی برہان نہ دیکھتا تو بے شک اُس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا۔

سے اڑا دیتا ہے اور ان کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے۔ غرضیکہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنی کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

تنبیہ ہشتم: ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد رشید کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو انداز کے ساتھ تام۔ ناقص۔ حسن اور قبیح ٹھہرانا اور اُن کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنا والا بدعتی ہے کیونکہ قرآن سراپا معجز ہے اور مِنْ اَوَّلِهِ اِلٰی آخِرِهِ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اسے کل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم: فن قراءت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارے میں جدا جدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنی کی جہت سے ہم جنس ہونا مد نظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے ”وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ“ اور ”وَمَا يُشْعِرُكُمْ“ اور ”اَلَمَّْا يَعْلَمُهُ بِشَبْرٍ“ کو اس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عموماً وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ تر بتاتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنت ہے بیہقی کتاب شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ ”آیتوں کے سروں پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپؐ کی سنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اُس کی قراءت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپؐ کہتے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پھر ٹھہر جاتے۔ ”اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ پھر وقف فرماتے اور ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھ کر پھر ٹھہر جاتے۔

تنبیہ ہشتم: علمائے متقدمین وقف قطع اور سکت کی عبارتوں کا بہم اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متاخرین نے ان میں تفریق کی اور کہا کہ قطع سے قراءت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قراءت سے منہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سر نو قراءت شروع کرنے کے واسطے ”اَعُوْذُ بِاللّٰهِ“ پڑھی جاتی ہے۔ ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتمہ پر ہوتے ہیں جو فی نفسہ کلام کے قطع کرنے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں بروایت کی ہے ”حدیث ابی سنان۔ عن ابن ابی الہذیل۔ کہ ابن ابی الہذیل نے کہا ”وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں“۔ اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبد اللہ بن ابی الہذیل بہت بڑا تابعی ہے اور اُس کا قول ”وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے“ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو برا جانتے تھے وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صورت کر لی جائے جتنی دیر میں

معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیت یہ کی جائے کہ قراءت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سروں پر اور ان کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا ان کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے۔ یہ معنی ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دی جاتی ہے اس سے کم عرصہ کے لئے قراءت کرتے کرتے چپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فن قراءت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں ان کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ سے اس ساکن حرف پر جو حمزہ سے قبل آئے چپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اشٹانی تصور سے سکتہ پر بس کرتا تھا۔ کسائی اس طرح کا مخفی سکتہ کرتا تھا کہ اس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلبون تھوڑی سی دیر کا ٹھہراؤ لکھتا ہے مکی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے قتیبة کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چپ رہ جانے کا نام سکت ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رکنا محسوس ہی نہ ہو سکت کہتا ہے۔ بھیری کا قول ہے ”اتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سانس اور نقل کی قیدوں سے مقید ہے اور بجز ان مقاموں کے جن کی بابت کسی معنی مقصود بذاتہ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالت وصل آیتوں کے سروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو۔ بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی وارد شدہ حدیث کو محمول کیا ہے۔

ضوابط: قرآن میں جگہوں پر ”الذی“ اور ”الذین“ آیا ہے ان میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک لغت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے اور دوم یہ کہ انہیں خبر ٹھہرا کر ماقبل سے جدا کر دیں مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہاں پر ان کلمات سے ابتداء متعین ہوتی ہے۔ سورۃ البقرہ میں ”الذین اتیناھم الکتاب یتلؤنہ“۔ ”الذین اتیناھم الکتاب یعرفونہ“ اور ”الذین یاکلون الربا۔۔۔۔۔“ ”الذین امنوا وھاجرؤا۔۔۔۔۔“ سورۃ براءۃ میں ”الذین یحشرؤن۔۔۔۔۔“ سورۃ الفرقان میں ”الذین یحملون العرش“ سورۃ الغافر میں اور تفسیر کشاف میں قول ہے ”الذی یوسوس۔۔۔“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ”قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے ”الذی“ سے ابتدا کرنا اس حالت میں جائز ہے جب کہ اس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے گا مگر جب اس کو صفت قرار دیا جائے تو اس کے خلاف ہوگا۔ رمانی کا قول ہے ”صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اس کے موصوف پر بغیر اسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اس کا عامل موصوف کے عامل سے جدا گانہ ہوتا ہے۔ مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اس کے بارے میں کئی مذہب آئے ہیں۔ اہل مطلق جواز اس لئے کہ وہ ایسے مبتدا کے معنی میں ہے جس کی خبر بوجہ اس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔ دوم مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظ محتاج ہے یوں کہ الایا ان حروف کا جو اس کے معنی میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) ابھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہونا دیکھا نہیں گیا یا معنایا ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنی کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری ہو بنے پر مطلع بناتا ہے۔ یوں کہ تمہارا قول ”ما فی الدار احد“ ہی ”الا الحمار“ کو صحیح بناتا ہے ورنہ

اگر تم ”اَلَا الْحَمَارُ“ علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا اور مذہب سوم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں فصل کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو متصل کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستغنیٰ لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت حاجت پائی جاتی ہے۔ اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی امالی میں بیان کیا ہے۔ ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔ اس کی وجہ اُس کا الگ مستقل جملہ اور اُس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہونا ہے۔ گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو۔ قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اُن کے مابعد اسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ مثلاً۔ قرآن میں تینتیس (۳۳) جگہوں پر آیا ہے۔ منجملہ اُن کے سات جگہوں پر باتفاق تمام علماء کے روع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔ اور وہ مقامات یہ ہیں ”عَهْدًا كَلَّا“ اور ”عِزًّا كَلَّا“ سورة مریم میں۔ ”اَنْ يَفْتُولُونَ“ قال۔ ”كَلَّا“ اور ”اِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا“ سورة الشعراء میں۔ ”شُرَكَاء كَلَّا“ ”اَنْ اَزِيدَ كَلَّا“ اور ”اَيُّنَ الْمَفْرُ كَلَّا“ ان سات مقاموں کے علاوہ اور جس قدر مقامات ہیں وہاں پر ”كَلَّا قَطْعًا هَا“ کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اُس پر وقف نہ کیا جائے گا اور ان میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر متحمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔ مکی کہتا ہے ”كَلَّا“ کے مقامات کی چار قسمیں ہیں۔ اول وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر روع یعنی آزمائش کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کو ”حَقًّا“ کے معنی میں لے کر یہاں سے ابتداء کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں۔ دو سورة مریم میں دو سورة قذاح میں دو سورة سبا میں دو سورة المعارج میں اور دو ہی سورة المدثر میں۔ ”اَنْ اَزِيدَ كَلَّا“ اور ”مُنْشَرَّةً كَلَّا“ سورة المطففين میں ”اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ كَلَّا“ اور سورة الفجر میں ”اَهَانِي كَلَّا“ اور سورة الجحمة میں ”اَخْلَدَهُ كَلَّا“ دوم وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اُس سے ابتدا کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سورة الشعراء میں ہیں۔ ”اَنْ يَفْتُولُونَ قَالَ كَلَّا“ اور ”اِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا“ سوم ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دو جگہیں سورة عم اور سورة التكاثر میں ہیں۔ ”كَلَّا سَيُعْلَمُونَ“ اور ”ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ يَعْلَمُونَ“ اور چہارم وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اُس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی کے اٹھارہ مواقع ہیں۔

بَلٰی: یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ اول جس پر وقف کرنا اجماعاً جائز ہے اس لئے کہ اُس کا مابعد اُس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سورة الانعام میں ”بَلٰی وَرَبَّنَا“ سورة النحل میں ”بَلٰی وَغَدَا عَلَيْهِ حَقًّا“ سورة سباء میں ”قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتَاَتِيَنَّكُمْ“ سورة الزمر میں ”بَلٰی قَدْ جَاءَ نَکَ“ سورة الاحقاف میں ”بَلٰی وَرَبَّنَا“ سورة التغابن میں ”قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ“ اور سورة القیمة میں ”بَلٰی قَادِرِیْنَ“ دوم ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرہ میں ”بَلٰی وَلٰکِنْ لَّیَطْمِئِنَّ قُلُوبِی“ الزمر میں ”بَلٰی وَلٰکِنْ حَقُّ“ الزحرف میں ”بَلٰی وَرُسُلُنَا“ الحمد ید میں ”قَالُوا

بلیٰ“ اور تبارک میں ”قَالُوا بَلٰی قَدْ جَاءَنَا“ سوم وہ جن پر وقف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس مقامات ہیں۔ لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سورۃ الاعراف میں ”قَالُوا نَعَمْ فَاِذْنُ“ اور قول مختاریہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے کیونکہ اس کا مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورہ بالا سورۃ میں ہے اور دوسرا الشعراء میں ”قَالَ نَعَمْ وَاِنَّكُمْ اِذْنُ“ اور تیسرا سورۃ الصافات میں ”قُلْ نَعَمْ وَاَنْتُمْ ذَاخِرُونَ“ اور ان کے بارے میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اس کا قول سے متصل ہونا اس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے۔

اور ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔

فصل

کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فن قراءت کے اماموں نے ان میں سے نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔ (۱) سکون۔ (۲) روم۔ (۳) اِشام۔ (۴) ابدال۔ (۵) ادغام۔ (۶) نقل۔ (۷) حذف۔ (۸) اثبات۔ اور (۹) الحاق۔ جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اس پر وقف کرنے کے بارہ میں سکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنی ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے کہ وہ ابتداء کے خلاف ہے لہذا جس طرح حرف ساکن سے ابتدا نہیں کی جاتی اسی طور پر حرف متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے۔

روم۔ قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصہ تلفظ میں نہ آ سکے۔ ابن الجزری کہتا ہے کہ ”یہ دونوں قول ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ روم کی تخصیص مرفوع، مجزوم، مصموم اور مکسور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بری ہے کہ فتح ایک خفیف حرکت ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اس میں تبعیض قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔“

اِشام۔ بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اسی حرکت کی صورت پر بنالیا جائے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی ہی ہیں۔ اِشام کی خصوصیت ضمہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو عوارض اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی

بعض حصہ ہوتا۔

۱۔ معرب ہونا

وجہ سے حرکت ضمہ لفظاً نہ آسکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اُسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ہ) باء۔ ان دونوں میں نہ روم ہے اور نہ اشٹام۔ ابن الجزری نے ”ہا“ کی تانیث کے بارہ میں یہ قید لگائی ہے کہ حالت وقف میں ہ پڑھی جائے نہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی ”ة“ ہی رہتی ہے اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ روم اور اشٹام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمرو اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں میں سے اس کے بارہ میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہل ادا نے بھی اس کو اپنی قراءت میں مستحب قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت حالت وصل میں حرف موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اُس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے۔

اببدال۔ پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب مَنَوْن اُسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اُس کی جگہ الف پر وقف کرتے ہیں اور ایسے ہی کلمہ ”اِذْن“ پر بھی اور اسم مفرد مونث بالتاء میں ”تاء“ کو ”ہا“ سے بدل کر اُس پر وقف کرنے کا نام وقف بالابدال ہے اور جن کلمات کی طرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا الف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اُس کو اُس کے ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرف مد الف ہو گا تو اُس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً اقْصِرْا. نَبِی. بَدْا. اِنْ اَمْرُو. مِنْ شَاطِئِی. یَشَاء. مِنَ السَّمَاءِ اور مِنْ مَّاء.

وقف نقل۔ اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرف ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اُسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکت منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرف ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو۔ جیسے ”دِف. مَل. یَنْظُرُ الْمَرْءُ. لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ۔ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ. بَيْنَ الْمَرْءِ وَوَجْهِهِ اور یُخْرِجُ الْخَبْأُ“ اور اس قسم کی ان سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یادہ ساکن اصلی واؤ۔ یا۔ یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واؤ یا یے بھی حرف مد ہو یا حرف لین تہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی۔ مثلاً الْمُبِی. جِئ. یَقِی. اَنْ تَبُوْء. لَتَبُوْء. اور وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ: یہ تو حروف مد کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے کی مثالیں یہ ہیں۔ سَی. قَوْمٌ سُوءٌ اور مَثَلُ السُّوءِ.

وقف ادغام ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں وائو۔ یا۔ یے۔ زائد تین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اُس کے حرف ماقبل کے ہم جنس حرف سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً النَّبِیُّ یَرِیٰ اور قُرُوْء.

وقف حذف۔ جو لوگ حالت وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یائے زائد ہر ایک وہ ”ے“ کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی ”ے“ ایک سو اکیس مقاموں پر بذی تفصیل آئی ہے کہ پینتیس جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُس

۱۔ تنوین کے کہنے والے اسم

۲۔ وہ ساکن حرف علت جس کی حرکت ماقبل اُس کے موافق ہو۔

۳۔ حرف صحیح ساکن۔

کے آخری کناروں پر۔ لہذا نافع۔ ابو عمرو۔ حمزہ۔ کسائی اور ابو جعفر۔ یہ لوگ اُس ”یے“ کو حالت وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں امام اُسے دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات چند مقامات پر ان اماموں میں سے کسی کو اپنے قرار دادہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے۔

وقف اثبات۔ اُن یا آت میں ہوتا ہے جو بحالت وصل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں جو بصورت وقف اُن یا آت کو قائم رکھتے ہیں۔ مثلاً ہادی۔ والی۔ باقی۔ اور وافی۔

اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو رد امانتے ہیں سکتہ کی ”ھے“ ملحق کر دی جائے مثلاً غَم۔ فِیْم۔ بِم اور مِم میں۔ یا نون مشدد جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے جیسے هُنَّ اور مَثْلُهُنَّ میں اور نون مفتوحہ کا الحاق مثلاً الْعَلَمِیْنَ۔ الَّذِیْنَ اور الْمُفْلِحُوْنَ یا حرف مشدد مثنی شامل کیا جائے جس طرح اَلَا تَعْلُو عَلٰی۔ خَلَقْتُ بَیْدٰی۔ مُصْرِحٰی اور لَدٰی میں ہوا ہے۔

قاعدہ۔ ابدال۔ اثبات۔ حذف۔ وصل اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قراءت کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ان صورتوں میں مصحف عثمانؓ کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے۔ مگر تاہم اُن سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہوا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اول جو کلمات ”تے“ کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف ”ھے“ کے ساتھ پڑھنے اور غَم۔ فِیْم۔ وغیرہ مذکورہ بالا کلمات میں سکتہ کی ”ھے“ لاحق کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ دوم بعض جگہوں میں جہاں ”یے“ لکھی نہیں گئی ہے وہاں اُس کو ثابت کرنا اور حرف واؤ کا مقامات ”یَوْمَ یَذْعُ الذِّبَاعُ۔ وَیَذْعُ الْاِنْسَانُ اُزْسَنْدُغُ الزَّیْبَانِیَةِ اور یَمُحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ میں ثابت کر کے پڑھنا اور اَیَّہُ الْمُؤْمِنُوْنَ۔ اَیَّہُ السَّاجِدُ اور اَیَّہُ الثَّقَلَانِ میں اَلِف کو نمایاں بنانا اور ”کَآئِنَ“ میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون کا حذف کر دینا۔ کیونکہ ابو عمرو اصل لفظ میں محض ”یے“ پر وقف کرتا ہے اور سورۃ الاسراء میں ”اَیَّامًا“ کو اور سورۃ تہائم النساء۔ الکہف۔ الفرقان اور سَالٰ۔ میں ”مَآلِ“ کو وصل کر دیتا ہے اور نیز اُس نے وَیُکَاَنَّ۔ وَیُکَاَنَّہُ اور اَلَا یَسْجُدُوْا لِقُتْعِ کر دیا ہے اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قراءت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

انیتسویں نوع

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے بارے میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ نے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے کہ ایک آیت کریمہ ”هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لَیَسُکُنَ اِلَیْهَا.....“ تا قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ لَکَ شُرَکَآءَ“

يُخَفِّتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا.....“ یہاں آیت کی ظاہری عبارت نماز قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہئے چنانچہ اس ظاہری مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہؓ بھی شامل ہیں اس بات کے قائل ہو گئے کہ واقعی حالت امن میں نماز قصر نہیں پڑھنی چاہئے۔ مگر سب نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت منجملہ ”موصول موصول“ کے ہے۔ اس لئے ابن جریر نے علیؓ کی حدیث سے روایت کی ہے علیؓ نے فرمایا ”قبیلہ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں لہذا بتائیے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں؟“ اُس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَصُفُّوا مِنَ الصَّلَاةِ“ پھر وحی منقطع ہو گئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدان جنگ میں آپؐ نے ظہر کی نماز ادا کی۔ مشرکین آپؐ کو نماز میں مصروف پا کر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھیوں نے تمہاری طرف سے پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقع دیا ہے لہذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم اُن میں زیادہ دباؤ ڈالو؟ مشرکین ہی میں سے کوئی شخص اُن کی یہ بات سن کر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اتنی ہی جماعت آمادہ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروف نماز ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا.....“ تا قولہ تعالیٰ ”.....عَذَابًا مُهِينًا“ کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہوا۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہو گیا کہ ”وَإِنْ خِفْتُمْ“ کی شرط اُس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نماز خوف کے واسطے نہ کہ نماز قصر کے لئے جس کا حکم پہلے آچکا تھا۔ پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں إِذَا حرف شرط پہلے نہ آچکا ہوتا تو تاویل بڑی پیاری تھی ”اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ”وَإِذَا“ کو زائد قرار دے کر إِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے“ میں کہتا ہوں کہ ابن الغرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آ پڑتی ہے کہ شرط بالائے شرط آ جاتی ہے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ إِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے إِذَا کا زائد ہونا تسلیم کیا ہے ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں ”کبھی اہل عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً ”يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ“ یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے ”فَمَاذَا تَأْمُرُونَ“ ایسے ہی ”أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ“ یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہو گئی اور اُس کے بعد یوسفؑ نے کہا ”ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَتَى لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ“ اور اسی طرح ”إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَزِلَّةً“ بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی۔ آگے خداوند کریم ارشاد کرتا ہے ”وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ“ اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَوْقِدِنَا هَذَا“ یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے ”هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ“ اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے اسی آیت کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے۔“ ”قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَوْقِدِنَا هَذَا“ یہ تو اہل نفاق کا قول تھا اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کر کے اٹھائے گئے تو کہا ”هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ“ قولہ تعالیٰ

”وَمَا يَشْعُرُكُمْ أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا بیشتر خداوند کریم فرماتا ہے ”وَمَا يُذَرِّبُكُمْ أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ إِذَا جَاءَتْ“ اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے ”أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ یعنی اگر قیامت آ بھی جائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔

تیسویں نوع

امالہ اور فتح

فتح اور امالہ کے ماہیں جو باتیں آئی ہیں ان پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں منجملہ ان کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اس نے اپنی کتاب قرة العین فی الفتح والامالہ و بین اللفظین خاص کر اس موضوع پر تحریر کی ہے۔ الدانی کا قول ہے ”فتح اور امالہ ان فصیح اہل عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا چنانچہ اہل حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم۔ اسد اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر امالہ کر کے بولا کرتے ہیں اور فتح و امالہ کو قراءت میں ملحوظ رکھنے کی اصل حدیث کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو اہل عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کرو اور خبردار اہل فسق (بدکار لوگ) اور اہل کتابین کی آواز بھی نہ استعمال کرنا“۔ الدانی کہتا ہے۔ اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ امالہ منجملہ حروف سبعة کے ہے اور اہل عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل۔ ابوبکر بن ابی شیبہ کا قول ہے ”حدثنا وکیع۔ حدثنا الاعمش عن ابراہیم قال۔ صحابہ قراءت میں ”الف“ اور ”یے“ کو ایک سا سمجھتے تھے“ ابراہیم کی مراد ”الف“ اور ”یے“ سے تخم اور امالہ ہے اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریر الکونی کے طریق پر محمد بن عبید سے بواسطہ عاصم زر بن حبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس نے کہا ”کسی شخص نے عبداللہ بن مسعود کے سامنے قراءت کرتے ہوئے طہ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا۔

عبداللہ بن مسعود نے کہا ”طہ اور ”طا“ اور ”ہاء“ دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا اور عبداللہ نے دوبارہ اس کی قراءت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا۔ واللہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اس کی قراءت سکھائی ہے۔“ ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبداللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبداللہ العزومی ال حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اس پر ضعف کا شبہ آ گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبداللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھا ہے کہ ”اور اسی طور پر جبریل اسے لے کر نازل ہوئے تھے“ کتاب جمال القراء

میں صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ اُس نے سار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”یا یحییٰ“: امالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ سے عرض کی ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ امالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ احوال انکی زبان ہے۔“ بنی سعد کی ”اور ابن اشہ نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ہے۔ کوئیوں نے امالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ انہوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر ”یے“ لکھی ہوئی پائی۔ لہذا انہوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر کے امالہ کر دیا تا کہ الف کا تلفظ ”یے“ کے قریب قریب ہو جائے۔

امالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتح کو کسرہ کی طرف اور الف کو ”یے“ کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ امالہ محض ہے اور اسی کو اشباع۔ الٹح اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم امالہ کی یہ ہے کہ الف کی قراءت بین اللفظین کی جائے یعنی الف اور یے دونوں کے وسط میں کچھ ادھر جھکتا ہو اور کسی قدر ادھر۔ اسی طرح کا امالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور متوسطہ اور یہ دونوں قسمیں قراءت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدہ کے ساتھ خالص قلب سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور امالہ بین بین متوسطہ اور درجہ کے فتح اور امالہ شدیدہ کے وسط میں ہوتا ہے۔ الدانی کا قول ہے ”ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امالہ کی اقسام مذکورہ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کون سی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض ”یے“ کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف ”ی“ کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور ”ی“ کا ہم شکل بن جاتا ہے۔

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھول دے اور اُس کو تخم بھی کہتے ہیں فتح کی بھی دو قسمیں شدیدہ اور متوسطہ ہیں۔ شدیدہ یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے اور فتح متوسطہ۔ فتح شدیدہ اور امالہ متوسطہ کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہیں چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہل عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہل عرب اسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مطرد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اس کی فرع۔

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔ اُس کے اسباب۔ اُس کی وجہیں۔ اس کا فائدہ۔ کون امالہ کرتا ہے اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے؟ (۱) قاریوں نے امالہ کے دس سبب بیان کئے ہیں ابن الجزری کا قول ہے امالہ کا مرجع دو چیزوں

۱۔ پلٹ دینا یعنی الف کو بالکل یے بنا دینا۔

۲۔ مامون لوگ۔

کی طرف ہے اول کسرہ دوم ”یا“ اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک جسے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہوتی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور ”ی“ نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔ لیکن وہ دونوں ان امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں اور کبھی کسی الف یافتہ کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یافتہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور اس قسم کو امالہ باعث امالہ کہتے ہیں۔ پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اُسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتح کا امالہ کثرت استعمال اور اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں۔ کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اُس کسرہ اور الف کے مابین کوئی اور حرف فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب اور حساب یہ فاصل محض الف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ امالہ شدہ فتح اور کسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یا الف ممال اور کسرہ کے مابین دو حرف فاصل آئے ہوں اور ان کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً ”انسان“ یا دونوں مفتوح ہوں اور حرف دوم ”ہاء“ ہو اس واسطے کہ اُس میں خفاء پایا جاتا ہے اور ”یائے“ سابقہ یا تو حروف الف کے ساتھ ملی ہوگی جیسے الْحَيَاة اور ”الْاَيَامُ“ اور یا الف کوئی سے دو حرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہو گا اور ان دو حرفوں سے ”ہا“ ہو گا جس طرح يَدِهَا اور کسرہ جو الف کے بعد آتا ہے اُس میں اس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔ کسرہ لازمی کی مثال ہے ”عَابِدُ“ اور کسرہ عارضی کی مثال ہے۔ مِنْ النَّاسِ اور فِي النَّارِ اور بعد میں آنے والی ”یے“ کی مثال ہے ”بَايَعُ“ اور کسرہ کی مقدر کی مثال ”خَافُ“ ہے جو دراصل ”خَوْفُ“ تھا یا کے مقدرہ کی مثالیں يَخْشَى، اَلْهَدَى، اَتَى اور اَلثَّرَى ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اور کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَابَ، جَاءَ، شَاءَ اور زَادَ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ ان کلمات کی ”فے“ پر کسرہ آ جاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں) اور یہی حالت عارضی ”یے“ کی بھی ہے جیسے ”تَلَا“ اور غَزَا کے ان کلمات کا الف واو سے بدل کر آیا ہے اور اس کا امالہ محض اس وجہ سے ہوا کہ یہ تِلْيَی اور غَزِي (مجہول ہونے) کی حالت میں ”یے“ سے بدل جاتا ہے اور ”امالہ بوجہ امالہ“ کی مثال کسائی کا ”اِنَّا لِنَهِ“ میں نون کے بعد والے الف کو امالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد ”اللہ“ کے الف میں بھی امالہ ہوا ہے۔ اور ”اِنَّا اِلَيْهِ“ میں امالہ نہیں کیا گیا اس واسطے کہ اُس کے بعد کوئی دوسرا الف ممال (امالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا اور الضحیٰ الْقُسْرَى، ضَحَاہَا اور تَلَاہَا وغیرہ کا امالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو امالہ باعث مشابہت ہوتا ہے اُس کی مثال اَلْحُسْنَى کے الف تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے الفوں کا بوجہ ان کے اَلْهَدَى سے مشابہت رکھنے کے امالہ کر دینا ہے۔ کثرت استعمال کے سبب سے امالہ کرنے کی مثال ”النَّاسُ“ کا ہر سہ حالتوں میں امالہ کرنا ہے اور اُس کو انج کے مصنف نے بیان کیا ہے۔ اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے لئے امالہ کرنے کی مثال فَوَاتِحُ کا امالہ ہے جیسا کہ سیبویہ کہتا ہے کہ حروف مجمعہ مثلاً ”ثا“ اور ”یا“ کا اس وجہ سے امالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ کہ مَسا اور لا وغیرہ کی طرح خود ہی حروف ہوں۔

امالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی دراصل دو ہی رہ جاتی ہیں۔ ایک مناسبت اور دوم اشعار۔ مناسبت کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے الف کا امالہ ہوتا ہے یا اُس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے امالہ کی موجودگی کے باعث پھر امالہ کیا جاتا ہے گویا قاریوں نے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ جس حرف کا امالہ سابقہ امالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح امالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے۔

اشعار کی تین قسمیں اول اشعار بالاصل دوم اُس شے کے ساتھ اشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے سوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو شعر بالاصل ہے اشعار کرنا اور امالہ کا فائدہ یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کیساتھ اوپر کو اٹھتی ہے اور امالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اٹھانے کی نسبت اُس کی نیچے کی طرف مائل کر لانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتقاع لسان کی حرکت سے بدرجہا زائد بلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے امالہ کی قراءت اچھی تصور کی لیکن جن قاریوں نے فتح پر زردیا ہے انہوں نے اس بات کی رعایت کی ہے کہ فتح زیادہ مستحکم یا اصل ہے۔ امالہ کی قراءت دسوں مشہور قاریوں نے باستثنائے ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ ہاں ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی امالہ نہیں کیا جن حروف کا امالہ کیا جاتا ہے اُن کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں لہذا اس کے واسطے فن قراءت کی کتابوں اور خاص کر اپنی نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر امالہ کے اُس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت میں داخل ہو سکیں۔

حزہ۔ کسائی اور خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے الف کو جو ”یے“ سے بدل کر آیا ہے۔ جہاں بھی قرآن میں اُس کا وقوع ہوا ہو خواہ اسم میں یا فعل برابر اُسے امالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً ہدیٰ۔ ہویٰ۔ فتیٰ۔ غمیٰ۔ زنا۔ اتیٰ۔ اہیٰ۔ سعیٰ۔ یخشیٰ۔ یرضیٰ۔ اجتبیٰ۔ اشتريٰ۔ مئویٰ۔ ماویٰ۔ اذنیٰ۔ اور اذکیٰ وغیرہ اور ہر ایک ایسے تانیث کے الف کو جو ”فعلی“ کے اوزان پر۔ حرف فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو۔ مثلاً طوبیٰ۔ بشریٰ۔ قصویٰ۔ قربیٰ۔ انشیٰ۔ دنیا۔ اخدیٰ۔ ذکریٰ۔ سیما۔ ضیٰ۔ موتیٰ۔ مروضیٰ۔ سلویٰ اور تقویٰ پھر اسی کے بعد مؤسیٰ۔ عیسیٰ اور یحییٰ اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فعّالی بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے جیسے سگاریٰ۔ کسالیٰ۔ اُساریٰ۔ یتامیٰ۔ نصاریٰ اور آیامیٰ اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو مصحف میں ”یے“ کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح بلیٰ۔ متیٰ یا آسفیٰ۔ یا ویلتیٰ اور یا خسرتیٰ اور آئی جو استفہام کے لئے آیا ہے ان سب کلمات کو بھی امالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر حتیٰ۔ الیٰ۔ علیٰ۔ لدیٰ اور منازکیٰ کو یاد جو اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ فوق کلمات کے مجنس اور مشکل ہیں مستثنیٰ کر دیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں امالہ نہیں کیا گیا ہے۔ یونہی ناقص وادی کے اُن کلمات کو بھی امالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں۔ الریا جس جگہ بھی واقع ہوا ہو۔ الضحیٰ جس طرح پر بھی آیا ہو اور القویٰ اور العلّیٰ اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں اُن کو بھی (وقف) امالہ کے ساتھ پڑھا ہے یہ سورتیں حسب ذیل ہیں۔ طہ۔ النجم۔ سأل۔ القيامة۔ النازعات۔ عبس۔ الاعلیٰ۔ الشمس۔ اللیل الفیٰ اور العلق اور انہی سورتوں پر امالہ کرنے میں ابو عمرو

اور ورث نے بھی موافقت کی ہے نیز ابو عمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں ”رے“ کے بعد الف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ذُکْرَی. بُشْرِی. اُسْرِی. اَرَاہ. اِشْتَرِی. تَرِی. اَلْقُرِی. نَصَارِی. اُسَارِی اور سُکَارِی اور فَعْلَی کے الفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں۔ اُس نے برابر امالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابو عمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے الف کا امالہ کر دیا ہے جس کے بعد مجرور ”رے“ طرف (کنارہ کلمہ) میں پڑی ہو۔ مثلاً الدَّار. النَّار. اَلْقَهَّار. اَلْغَفَّار. اَلنَّهَّار. اَلدَّيَّار. اَلْكَفَّار. اَلْاَبْكَار. اَبْصَارِهِمْ. اَوْبَارِهَا. اَشْعَارِهَا اور حِمَار اور اُنہوں نے اُس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ الف اصلی ہے یا زائدہ۔

حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عین کلمہ کا امالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں۔ زَاذ. شَاء. جَاء. خَاب. رَانَ. خَاف. زَاغ. طَاب. ضَاق. اور خَاق۔ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں اور کسائی نے اس مجموعہ (فجشت زینب للذود شمس) کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی ”ہائے“ تانیث اور اُس کے ماقبل دونوں کا امالہ وقف مطلق کے طرز پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں۔ (ف) خَلِيفَةُ اور رَافَةُ. (ج) وَلِيجَةُ اور لُجَّة. (ث) ثَلَاثَةٌ اور خَبِثَةٌ. (ت) بَغْتَةٌ اور مَيْتَةٌ. (ز) بَارِزَةٌ اور اَعَزَّة. (ی) خَشِيَّة اور شَيْئَةٌ. (ن) سُنَّة اور جَنَّة. (ب) حَبَّة اور تَوْبَةٌ. (ل) لَيْلَةٌ اور ثُلَّة. (ذ) لَذَّة اور مَوْقُودَةٌ. (و) قَسْوَةٌ اور مُرُوْتُ. (د) بَلَدَةٌ اور عِدَّة (ش) فَاحِشَةٌ اور عَيْشَةٌ. (م) رَحْمَةٌ اور نِعْمَةٌ. (س) خَامِسَةٌ اور خَمْسَةٌ اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں۔ جَاغ اور حروف استعلاء قَطْ خَصْ ضَعَط اور باقی چار حرف (مَجْمَلہ حروف تہجی کے) جو ”اِکْہَر“ ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یائے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی امالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے اور وہ حروف جن کے بارے میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو ان کو اک جابجاء اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فن قراءت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ سورتوں کے فواتح کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ۔ کسائی۔ خلف۔ ابو عمرو۔ ابن عامر اور ابو بکر نے پانچوں سورتوں میں آلر کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورث نے اس کی قراءت بین بین کے انداز پر کی ہے۔ سورۃ مریم کے شروع کی آیت اور طہ میں ابو عمرو۔ کسائی اور ابو بکر نے ”ہے“ پر امالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض طہ کی ”ہے“ پر امالہ کیا ہے۔ سورۃ مریم کے آغاز کی ”یے“ پر بھی وہی لوگ امالہ کرتے ہیں۔ جنہوں نے ”آلر“ پر امالہ کیا ہے مگر ابو عمرو (اس کے مشہور قول کی رو سے) اس پر امالہ نہیں کرتا۔ ینس: پر وقف امالہ تین پہلے (حمزہ۔ کسائی اور خلف) قاریوں اور ابو بکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طہ. طسَم اور طس: کی ”ط“ اور ساتوں حتم: کی سورتوں میں حرف ”ح“ پر بھی وقف امالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرف ”حاء“ کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ بہت سے لوگوں نے حدیث ((نَزَلَ الْقُرْآنُ بِالسُّفْحِ)) کو نصب العین رکھ کر امالہ کو ناپسند کیا ہے اور ان لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے۔ اول یوں کہ بے شک قرآن کا نزول تحمیم پر ہی ہوا تھا مگر بعد میں امالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔ دوم اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مردوں کی قراءت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں

۱۔ قرآن تحمیم کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

کی طرح اس کی قراءت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی۔ سوم اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور ان سے درستی کرنے کے لئے نازل ہوا۔ کتاب جمال القراء کا مؤلف کہتا ہے۔ حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔ چہارم اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تجلیل کے ساتھ ہوا ہے۔ یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عظمت و قدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔ پنجم۔ تخم سے یہ مراد ہے وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور ان کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے کہ حرکت ضمہ و کسرہ ان کلمات کا بہت کچھ اشباع اور انحام کر دے گی۔ الدانی کا قول ہے ”ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر یونہی وارد ہوئی ہے۔“ پھر وہ کہتا ہے ”حدثنا ابن خاقان۔ حدثنا احمد بن محمد۔ حدثنا علی بن عبد العزیز۔ حدثنا القاسم سمعت الکسانی۔ اور کسائی بواسطہ سلیمان۔ زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا ”ابن عباسؓ فرماتے تھے ”قرآن کا نزول ثقیل اور تخم کے ساتھ ہوا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”الْجُمُعَةُ“ اور ایسے ہی دیگر الفاظ میں ثقالت پائی جاتی ہے“ اور پھر بھی الدانی سے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”قرآن کا نزول تخم کے ساتھ ہوا محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک راوی کہتا ہے۔“ میں نے عمار سے سنا وہ کہتے تھے غُذْرًا نُذْرًا اور الصَّدَفَيْنِ یعنی ان الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر“۔ الدانی کہتا ہے اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہل حجاز تمام کلام کو تخم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف ”عِشْرَةَ“ کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہل نجد یوں تو گفتگو میں تخم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تخم کرتے ہیں اور اس کو عِشْرَةَ کسر کے ساتھ بولتے ہیں“۔ الدانی کہتا ہے۔ لہذا مذکورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اس وجہ کا وارد کرنا اولیٰ (بہتر) ہے۔

اکتیسویں نوع

ادغام۔ اظہار۔ اخفا اور اقلاب

اس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ادغام و حروف کو تشدید دے کر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح ”الثانی“ اس کی تفسیر کبیر اور صغیر کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔

ادغام کبیر وہ ہے جس کے دونوں حروف کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں یا ہمجنس یا ایک دوسرے کے قریب الحرج۔ اس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے اور ایک اور قول اس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں وہ ادغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اُس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُس کی دشواری اور اُس کی مثلیں جنسیں اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجہوں سے یہ نام رکھا گیا ہے۔ آئندہ عشرہ میں سے جس کی

طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابو عمرو بن العلاء ہے اس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری۔ اعمش اور ابن محیسن وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قراءت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش پر کیا جاتا ہے۔ بہت سے صاحب تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابو عبید نے اپنی کتاب میں۔ مجاہد نے اپنے مسبوۃ میں۔ مکی نے اپنے تبصرہ میں۔ طلسمکی نے اپنی کتاب روضۃ میں۔ ابن سفیان نے اپنی کتاب ہادی میں۔ ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ہدایہ میں۔ یا ان کے ماسوائے دوسرے لوگوں نے بھی۔ کتاب تقریب النشر میں بیان کیا گیا ہے ”متماثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حرف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جدا گانہ ہوں اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں۔

متماثلین میں سے مدغم ہونے والے حروف سترہ (۱۷) ہیں: ب. ت. ث. ح. ر. س. ع. غ. ف. ق. ک. ل. م. ن. و. ہ اور ان کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ الكتاب بالحق. الموت تحسبونهما. حيث نُقِفْتُمُوهُم. النكاح حتى. شهر رمضان. الناس سُكَّارِي. يشفع عنده. يتبع غير الاسلام. اختلف فيه. افاق قال. انك كنت. لا قبل لهم. الرحيم ملك. نحن نسبح. فهو وليهم. فيه هدى اور ياتي يوم اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (پاس پاس) ہوں اس لئے قولہ تعالیٰ۔ اِنَّا نَذِيْرٌ میں بوجہ الف بیچ میں آ جانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ دونوں حروف دو کلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہوں گے تو اُن کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل ”مَنَّا سَكَّكُم“ سورة البقرة میں اور دوم ”مَا سَلَكَكُم“ سورة المدثر میں کہ ان میں ادغام ہوتا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی ”ت“ نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اُس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً کنت ترایا اور اَفَانت تسمع اور نہ وہ پہلا حرف مشدود ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا جیسے مَسَّ سَقَرٌ اور رَبِّ بِمَا اور نہ اُسے منون (توین والا) ہونا چاہئے جس طرح غفورٌ رحیم اور سَمِيعٌ عَلِيمٌ۔

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور اُن کا مجموعہ ”رض سن شد حجتک بدل قسم“ ہے اور اُن کے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اوّل ”أَشَدُّ ذِكْرًا“ کی طرح مشدود نہ ہو اور ”فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ“ کی طرح منون نہ ہو اور ضمیر کی ”تے“ نہ ہو جیسے ”خَلَقْتَ طِينًا“۔

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ	صرف اسی ایک حرف سے ادغام ہوتا ہے
۲	ت	ث	الْبَيِّنَاتِ ثَمَّ	
	حسب ذیل دس	ج	الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ	
	حرفوں کے ساتھ	ذ	السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ	
	مدغم ہوتی ہے۔	ز	الْجَنَّةِ زَمْرًا	
		س	الصَّالِحَاتِ سَنَدُ خَلْهَمٍ	مگر۔ اولم یوت سعة میں
		ش	أَرْبَعَةَ شُهَدَاءَ	سکون تاء اور خفت فتح کی وجہ
		ص	وَالْمَلَائِكَةَ صَفًّا	سے ادغام نہیں ہوا۔
		ض	وَالْعَدِيتِ ضَبْحًا	
		ط	اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ	
		اور ظ	الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي	
۳	ث	ت	حَيْثُ تَوَفَّرُونَ	
	پانچ حرفوں میں	ذ	الْحَرِثِ ذَلِكَ	
	مدغم ہوتی ہے۔	س	وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ	
		ش	حَيْثُ شَتَمَا	
		اور ض	حَدِيثِ ضَيْفٍ	
۴	ج	ش	أَخْرَجَ شَطَاةَ	
	اس کو دو حرفوں میں	اور ت	ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرَجُ	
	مدغم کیا جاتا ہے			
۵	ح	ع	زُحْرَجَ عَنِ النَّارِ	صرف ایک ہی حرف میں ادغام
				کی جاتی ہے۔
۶	د	ت	الْمَسَاجِدِ تَلْكَ (۱)	اور دال مفتوحہ کا ادغام حرف
	اس کو دس حرف		بَعْدَ تَوَكُّدِهَا (۲)	”ت“ میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس
	میں مدغم کیا جاتا	ث	يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا	میں ہمجنس ہونے کی قوت ہے۔
	ہے	ج	دَاوُدَ جَالُوتَ	
		ذ	الْقَلَانِدِ ذَلِكَ	
		ز	يَكَاذُ زَيْنَتُهَا يُضَيُّ	

الاصفاد سرايلهم وشهد شاهد نفقد صواع من بعد ضراء يريد ظلما فاتخذ سبيله	س ش ص ض اور ظ س			
ما اتخذ صاحبة هن اطهر لكم المصير لا يكلف والنهار لا يات واذ النفوس زوجت الراس شيئا ذی العرش سبيلا البعض شانهم ينفق كيف يشاء اور خلقكم	ص میں میں میں ز میں اور ش میں س میں ش میں ک میں	ز ر س ش ض ق	۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲	
لیکن اگر ”رے“ (ر) کو فتح دیا جائے اور اُس کا ماقبل ساکن ہو تو پھر اس کا ادغام نہ ہوگا مثلاً ”اول حمیر لتر کبواھا“ مجھے اسی ایک مثال میں مگر جب کہ اُس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔ یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور ک کے بعد میم ہو۔ مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل کا حرف متحرک ہو لیکن اگر ک کا ماقبل ساکن ہو گا تو پھر ادغام نہیں ہو سکتا مثلاً ”وترکوک قائماً“ اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر ماقبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہئے تب ادغام ہوگا مثلاً (لقول رسول اور الی سبیل ربک) لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا	ق میں ر میں	ک ل	۱۳ ۱۴	

لِقَوْلِ رَسُولٍ اور الی سبیل
ربک لام مفتوح کا ادغام نہ
ہوگا مثلاً۔ فیقول رَبُّ مگر قال
کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ
بھی آئے مدغم ہوگا جیسے قَالَ

رَبِّ اور قَالَ وَجَلَّان
(مگر جب کہ اسکا ماقبل متحرک
ہو) اور پھر یہ غنہ کے ساتھ مخفی
پڑھا جاتا ہے اور ابن الجزری نے
اسکا ذکر ادغام کی انواع میں کیا
ہے اور اس بارے میں اُس نے
بعض متقدمین کی پیروی کی ہے
اور پھر اُسی نے اپنی کتاب النشر
میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام
درست نہیں ہوگا لہذا اگر میم کا
ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر
کریں گے۔ مثلاً ”ابراہیم بینہ“۔

لیکن اگر وہ ساکن ہو تو پھر ان
دونوں حروف کے قریب اُس کا
اظہار کیا جائے گا۔ جیسے
یخافون ربہم

ان تکنون لہم اور ”نحن“ کا
نون کثرت کے ساتھ وارد
ہونے۔ تکرار نون ہونے۔
اُس کی حرکت لازم ہونے اور
اُس میں اُسکی ثقالت کے وجہ
سے ہر جگہ ادغام ہی کیا جائے گا
مثلاً نحن له وما نحن لک۔

اعلم بالشکرین۔
یحکم بینہم اور
مریم بہتانا

تاذن ربک
لن نوین لک

ر میں
اور ل میں

ن
اگر اس کا ماقبل
متحرک ہو تو

۱۵

۱۶

تنبیہ: دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں۔ اول یہ کہ ابو عمرو۔ حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم
موافقت کی ہے اور ان تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر اور التقریب میں بالاستیعاب بیان کر دیا ہے

اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو ”مَالِك لَا تَمْنَأُ عَلٰی يُوسُفَ“ کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف ہے۔ ابو جعفر نے اُس کی قراءت بلا کسی اشارہ کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ روم اور اشام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ

قاعدہ کلیہ

ابن الجزری کہتا ہے۔ ابو عمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا ادغام کیا ہے اگر ان میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو اُن کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کا آخری حصہ لَمْ یَكُنْ میں داخل ہے اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بِسْمِ اللّٰہ پڑھی جائے اور پہلی سورۃ کا آخر بسم اللہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ ادغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ یوں سورۃ رعد کا آخر ابراہیم کے آغاز میں اور ابراہیم کا آخر الحجر کے آغاز میں داخل ہوگا اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بسم اللہ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی ادغام رہ جائیں گے۔

ادغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس ادغام کی تین قسمیں۔ واجب۔ فتمنع اور جائز ہیں۔ جس ادغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اُس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔ جائز ادغام صغیر کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں ادغام۔ اس کا انحصار۔ اِذْ۔ قَدْ۔ تَاءِ تَانِث۔ هَلْ اور بَل کے الفاظ میں ہے۔ اِذْ کے ادغام اور اظہار میں چھ حروف کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے۔ (۱) ث۔ اِذْ تَبْرَأ۔ (۲) ج۔ اِذْ جَعَلَ۔ (۳) د۔ اِذْ دَخَلْتَ۔ (۴) ز۔ اِذْ زَاغَتْ۔ (۵) س اِذْ سَمِعَوه اور (۶) ص۔ اِذْ صَرَفْنَا قَدْ کے ادغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔ (۱) ج۔ وَلَقَدْ جَاءَکُمْ۔ (۲) ذ۔ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا۔ (۳) ز۔ وَلَقَدْ زَيَّنَّا۔ (۴) س۔ قَدْ سَأَلَهَا۔ (۵) ش۔ قَدْ شَغَفَهَا۔ (۶) ص۔ وَلَقَدْ صَرَفْنَا۔ (۷) ض۔ فَقَدْ ضَلُّوْا۔ (۸) فَعَلْ ظَلَمَ تَانِث کی ”تے“ میں چھ حروف کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے۔ (۱) ث۔ بَعْدَتْ ثَمُودَ۔ (۲) ج۔ نَضَبْتَ جُلُودَهُمْ۔ (۳) ذ۔ خَبْتَ زِدْنَاهُمْ۔ (۴) س۔ انبَت سَبْعَ سَنَابِلِ۔ (۵) ص۔ لَهَيْمَتْ صَوَامِعَ اور (۶) ظ۔ کَانَتْ ظَالِمَةً اور هَلْ اور بَل کے لام کا ادغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حروف کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے پانچ حرف لفظ بَل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ (۱) ز۔ بَلْ زَيْنَ میں۔ (۲) س۔ بَلْ سَوَّلَتْ میں۔ (۳) ض۔ بَلْ ضَلُّوْا میں۔ (۴) ط۔ بَلْ طَبَعَ میں اور ظ۔ بَلْ ظَنَنْتُمْ میں اور لفظ هَلْ حرف ث کے ساتھ مخصوص ہے جسے ”هَلْ ثَوْبَ“ اور ت۔ اور ن۔ میں وہ دونوں مشترک ہے جیسے هَلْ تَنْقُمُوْنَ۔ بَلْ تَاتِيهِمْ۔ هَلْ نَحْنُ۔ بَلْ نَتَّبِعْ اور دوسری قسم ایسے حروف کا ادغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں۔ (۱) جُوْزِلَ کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے۔ او یَغْلِبُ فسوف۔ ان تعجب فعجب۔

اذھب فمّن۔ فاذهب فان۔ اور۔ من لم یتب فاوئیک (۲) یہی سورۃ البقرہ کے اندر ”یعذب من یشاء“ میں (۳) اور یہی سورۃ ہود کے اندر ”ارکب معنا“ میں۔ (۴) یہی سورۃ سبا کے اندر ”نخسف بہم“ میں (۵) ساکن رے۔ لام کے قریب۔ جیسے یغفر لکم اور و اضرب لکم ربک (۶) لام ساکن میں ”من یفعل ذلک“ کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔ (۷) ث ”یلھث ذلک“ کے ذال میں۔ (۸) دال ”من یرد ثواب“ کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے۔ (۹) ذال ”من اتخذتم“ کی ت میں اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی۔ (۱۰) سورۃ طہ میں ”فنبذتھا“ کی ت میں بھی ذال کا ادغام ہے۔ (۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا ادغام سورۃ غافر اور سورۃ دخان کے اندر لفظ عدت میں (۱۲) لبثتم اور لبث کی ث اسی (ث) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے۔ (۱۳) ث کا ادغام ت ہی میں سورۃ الاعراف اور سورۃ الزخرف کے اندر کلمہ ”اور تسموھا“ میں۔ (۱۴) دال کا ادغام ذال کے ساتھ کھنقص کی سورۃ میں ”اذ ذکر“ (۱۵) ن کا ادغام واو کے ساتھ ”ینس القرآن“ میں (۱۶) ن کا واو ہی میں مدغم ہونا ”ن والقلم“ کی مثال میں۔ (۱۷) سورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اول میں ”طسم“ کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ۔ ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اُن کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلیں یا جنیس ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے اُن کا اول حرف کا دوم میں ادغام کر دینا واجب ہے۔ دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں۔ اضرب بعصاک۔ ربحت تجارتهم۔ قد دخلو۔ اذهب وقل لہم ہم من۔ عن نفس۔ ینذرکم اور ہو جہہ اور دو ہم جنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں۔ قالت۔ طائفة۔ قد تبین۔ اذ ظلمتم۔ بل ران۔ هل رایتہم اور قل رب مگر یہ وجوب ادغام اُس وقت ہے جب کہ دو مماثل حرفوں کا پہلا حرف حرف مد نہ ہو مثلاً قالوا وہم اور الذی یوسوس اور دو ہم جنس حرفوں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے ”فاصفح عنہم“ میں ہے۔

فائدہ بہت سے لوگوں نے قرآن میں ادغام کرنے کو برا تصور کیا ہے اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں ادغام کی قراءت مکروہ تصور کرتا تھا۔ اس طرح پر ادغام کے بارے میں تین قول حاصل ہو گئے ہیں۔
تذنیب۔ دونوں مذکورہ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملتی کی جاسکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی نون ساکن اور تنوین کے احکام اور ان دونوں کے چار احکام ہیں۔ اظہار ادغام اقلاب اور اخفاء۔ اظہار کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا اور حروف حلق چھ ہیں۔ ہمزہ۔ ہاء۔ عین۔ حاء۔ غین اور خاء اور اُس کی مثالیں یہ ہیں یناون۔ من آمن۔ فانہار۔ من ہاید۔ جرف ہار۔ انعمت۔ من عمل۔ عذاب۔ عظیم۔ وانحر۔ من حکیم حمید۔ فسیغضون۔ من غل۔ الہ غیرہ۔ والمنحنقة۔ من خیر۔ قوم خصفون اور بعض قاری خاء اور غین کے نزدیک اخفاء کرتے ہیں اور ادغام چھ حرفوں میں آتا ہے۔ دو حرف جن میں غنہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے۔ مثلاً فان لم تفعلوا۔ ہدی للمتقین۔ من ربہم اور ثمرۃ رزقا اور چار حرف جن میں غنہ پایا جاتا ہے اُن کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا ادغام ہوتا ہے یعنی نون۔ میم۔ ے اور واو کے ساتھ مثلاً عن نفس۔ خطۃ لغفر۔ من مال۔ مامن وال اور عذ و برق یجعلون اور اقلاب صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف ”ب“ ہے جیسے انہم۔ من بعدہم اور صم بکم کہ مخفی کر کے پڑھی جاتی ہے اور اخفاء باقی ماندہ

حروف (تہجی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور تفصیل ذیل: ت۔ ث۔ ج۔ د۔ ذ۔ ز۔ س۔ ش۔ ص۔ ض۔ ط۔ ظ۔ ف۔ ق اور ک اور ان کی مثالیں یہ ہیں۔ کنتم۔ من باب۔ جنات تجری۔ والانشی من ثمرة۔ قولاً ثقیلاً۔ انجیتنا۔ ان جعل۔ خلقاً جدیداً۔ انداداً۔ ان دعوا۔ کاساً دهاقاً۔ اندرتهم۔ من ذهب۔ وکیلاً ذریۃ۔ تنزیل من زوال۔ صعیداً زلقاً۔ الانسان من سوء۔ رجلاً سالماً۔ انشره۔ ان شاء۔ غفور شکر۔ الانصار۔ ان صدوکم۔ جمالات۔ صفر۔ منضود۔ من ضل۔ وکلاً ضربنا۔ المقنطرة۔ من طین۔ صعیداً طیباً۔ ينظرون من ظہیر۔ ظلاً ظلیلاً۔ فانفلق۔ من فضله۔ خالداً فیہا۔ انقلبوا۔ من قرار۔ سمیع قریب۔ المنکر اور من کتاب کریم اور اخفاء اس حالت کو کہتے ہیں جو ادغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اور اس کے ساتھ غنہ کا ہونا لا بدی ہے۔

بتیسویں نوع

مد اور قصر

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں اور اس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ ”حدثنا شہاب بن حراش۔ حدثنی مسعود بن یزید الکندی۔ قال ابن مسعود ایک شخص کو قراءت سکھا رہے تھے۔ اس نے کہیں پڑھا ”انما الصدقات للفقراء والمساکین“ ارسال کے ساتھ ابن مسعود نے یہ سن کر کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے“۔ اس شخص نے دریافت کیا۔ پھر اسے ابا عبد الرحمن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو اس کی قراءت کس طرح بتائی ہے؟“ ابن مسعود نے جواب دیا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس کی قراءت ”انما الصدقات للفقراء والمساکین“ بتائی ہے لہذا تم اس کو مد دے کر پڑھو“۔ یہ حدیث نہایت اچھی اور قابل قدر ہے اور اس کو مد کے بارے میں حجت اور نص قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مد۔ اس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جو صرف مد میں طبعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے اور طبعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پر صرف مد ذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہو سکتا اور قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبعی کو علی حالہ قائم رکھنے کا نام ہے۔ حرف مد تین ہیں۔ (۱) الف مطلقاً۔ (۲) واو ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ے ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔ لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔ ہمزہ حرف مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔ ماقبل آنے کی مثالیں آدم۔ رای۔ ایمان۔ خاطئین۔ اوتو اور المؤودة ہیں اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرف مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اولئک۔ شاء اللہ۔ البسوا۔ من سوء اور یضیٰ اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرف مد ایک کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا جیسے بسمائزل۔ یا ایہا۔ قالوا امنا۔ امرہ الی اللہ۔ فی انفسکم اور بۃ الا الفاسقین اور ہمزہ کی وجہ سے مد آنے کی وجہ سے یہ کہ حرف مد خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کر دی جاتی ہے تاکہ اس کی وجہ سے دشوار تر نہ ہو۔

زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے اور سکون یا لازمی ہوتا ہے یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اول کلمہ اور وسط میں پڑنے) میں متغیر نہیں ہوتا جیسے الضالین۔ دابة اور آلم۔ اتحاجونی اور یاعارضی یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً العباد۔ الحساب۔ نستعین۔ الرحیم اور یوقنون بحالت وقف اور فیہ ہڈی۔ قال لہم اور یقول ربنا بحالت اِدغام اور سکون کی وجہ سے مد ہونے کی یہ علت ہے کہ دو ساکن حروف کو باہم جمع کر سکنے کی قدرت حاصل ہو سکے۔ اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔ ہمزہ متصل اور ذی الساکن لازم کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذی الساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے۔ ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُس کو بغیر آواز کی بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں اور کچھ لوگوں نے اس میں بھی مد ہمزہ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے بڑا ند ہونا مانا ہے چنانچہ حمزہ اور ورش مد طویٰ کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مد صوت کرتا ہے اور اس سے گھٹ کر ابن عامر۔ کسائی اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مد صوت ابی عمرو اور باقی ماندہ قاریوں نے کیا ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں مد ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں (۱) طویٰ مذکورہ بالا لوگوں کا مد اور وسطی باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا اور مد ذی الساکن جس کو مد عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اُس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اس کا مد کرنا چاہئے اور بعض لوگوں نے اُس میں بھی تفاوت مانا ہے۔ مد منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجہ تسمیہ یہ ہیں (۱) مد الفصل یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔ (۲) مد البسط بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔ (۳) مد الاعتبار۔ اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے ہیں۔ (۴) مد حرف بحرف۔ یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا اور (۵) مد جائز۔ اس لئے کہ اُس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اُس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں کہ اُس سب کا ضبط اور یاد کر سکرنا غیر ممکن ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مد منفصل کے سات مرتبے ہیں۔ اول قصر یعنی عارضی مد کو حذف کر کے صرف ذات حرف مد کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا۔ اور یہ مد منفصل کی نوع میں خاص کر ابی جعفر۔ ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ دوم قصر بے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (۲/۱ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر نے اس کو بیان کیا ہے۔ سوم۔ دوسرے مرتبہ سے کچھ بڑھ کر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول بعض ڈھائی اور بعقول بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اُس کا ما قبل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورہ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے۔ چہارم مرتبہ سوم سے قدرے بڑھ کر اور اُس کا اندازہ باختلاف اقوال چار۔ ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر بلحاظ اپنے سے ما قبل والے مرتبہ کے اختلاف کے قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کے نقل کرتا ہے۔ پنجم۔ چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ۔ ساڑھے

چار اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں۔ کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں جانا ہے۔ ششم۔ پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ ہذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کو حمزہ کی طرف منسوب بتایا ہے۔ ہفتم۔ افراط کا مرتبہ۔ ہذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مد ورش کا معمول بہا تھا۔ ابن الجزری کہتا ہے مراتب مد کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برائے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی مد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مد۔ توسط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجوہیں تخییر کی ہیں۔

مد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے۔ اہل عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے۔ اس قسم کے مدات میں سے ایک مد تعظیم ہے جیسے لا اِلهَ اِلَّا هُوَ۔ لا اِلهَ اِلَّا اللّٰہ اور لا اِلهَ اِلَّا انت میں اور الاصحاب سے مد حمزہ منفصل کا قصر انہی معنوں میں وارد ہوا ہے۔ یعنی الاصحاب مد حمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنی مراد لیتے ہیں اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے۔ ابن مہران کتاب المدات میں بیان کرتا ہے ”اس کا نام مد مبالغہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہل عرب کا ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کہ وہ دعائے استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شے کو بھی اسی علت سے مد دیا کرتے ہیں“۔ ابن الجزری کہتا ہے حمزہ نے اُس لا میں جو تبرہ کے واسطے آئی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے۔ جیسے لا رب فیہ۔ لا شے فیہا۔ لا مَوَدَّ لَہ اور لا جَوَمَ میں مبالغہ نفی کے بارے میں مد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القضاع نے زور دیا ہے اور گاہے مد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے لا اِلهَ اِلَّا اللّٰہ۔ لا اکراہ فی الدّٰین اور لا اِثمَ عَلَیْہ میں۔ ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مد کیا ہے جیسا کہ اُس کے اصل میں حمزہ کی وجہ سے مد ہوتا تھا۔ اور اس نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بنا دیا کہ قوی سبب کو عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا۔

قاعدہ۔ جس وقت مد کا سبب متغیر ہو جائے اس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں۔ اصل کے لحاظ سے مد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا حمزہ یا سکون اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ حمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اس پر طاری ہو گیا ہے اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات میں مد کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہو گیا ہے مثلاً هُوَ لَا اِنْ کنتم قالون اور البزری کی قراءت میں اور جس جگہ حمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے مثلاً ”ہا“ ابی عمرو کی قراءۃ میں۔

قاعدہ۔ جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہوں گے اُس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار

بنادیا جائے گا اس اصل قاعدہ پر بہت سی شاخیں نکلتی ہیں کہ منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوں سببوں کی اجتماع کی تھی اور دوسری فرع جیسے جساؤ اباہم اور رای ایدیہم کہ اگر ان کوورش کی قراءت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مد کرنا ہے۔ لیکن اگر جساؤ اور رای پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرف مد پر مقدم ہے اور حرف مد کے بعد ہمزہ ہونے کا سبب جو مد کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا۔

فائدہ: ابو بکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے ”قرآن کے مدابت دس وجوہ پر ہوتے ہیں (۱) مد الحجز اور یہ مد جائز ہے جیسے اَنْذَرْتَهُمْ۔ اَنْتَ قُلْتَ۔ اِذَا مَتَا۔ اور اَلْقَى الذِّكْرَ کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کر دی گئی ہے ورنہ اہل عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اُس سے واقعی رکاوٹ حاصل ہوتا ہے۔ (۲) مد العدل۔ ہر ایک ایسے مشدّد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مد اور لین کا حرف ہو اور اُس کا نام مد لازم مشدّد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ”الضّالین“ کیونکہ یہ مد ایک حرکت کا معادل ہے یعنی روک بننے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے (۳) مد التسلکین مثلاً اولئک۔ اور الملئکۃ تمام ایسے مدابت جن کے بعد ہمزہ آتا ہے کیونکہ یہاں پر مد محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اُس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو۔ (۴) مد بسط۔ اس کو مد الفصل بھی کہتے ہیں جیسے: ”بِمَا اَنْزِلَ“ میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مد دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے۔ (۵) مد روم جیسے ”هَآ اَنْتُمْ“ میں کہ یہاں اَنْتُمْ کے ہمزہ کا روم کرتے ہیں اور اُس سے مخفی یا بالکل ترک نہیں کر دیتے بلکہ اسے ملتین کرتے ہیں اور اُس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مد اس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو ”هَآ اَنْتُمْ“ کو ہمزہ منفصل کے اعتبار سے مد نہیں دیتا اور مذروم کی مقدار ڈیڑھ الف کے برابر ہے۔ (۶) مد الفرق۔ جیسے ”آلَا نَ“ میں کیونکہ اس مد کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے پھر اگر الف کے مابین کوئی حرف مشدّد ہو تو ایک اور الف زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے۔ مثلاً ”الذّاکرین اللّٰہ“ میں۔ (۷) مد البیہ۔ جیسے مَآء۔ دَعَا۔ نَدَا اور زکریّا میں کیونکہ یہاں اسم مد پر مبنی ہے تاکہ اُس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔ (۸) مد المسالغۃ جیسے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ میں۔ (۹) مد البدل من الہمزہ جیسے آدم۔ آخر۔ اَمِنْ میں اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے اور (۱۰) افعال ممدودہ میں آنے والا اصلی مد۔ جیسے ”جَسَاء۔ مَسَاء“ اور اس مد اور مد البیہ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسمائے مقصورہ ممدودہ کے مابین فرق امتیازی کی غرض سے مد پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال ممدودہ کے مد اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں۔“

تینتیسویں نوع

تخفیف ہمزہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح کے تخفیف سے قائم لیا ہے۔ یوں تو تمام اہل عرب تخفیف ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور ملک حجاز کے لوگوں کو اس کی بے حد تخفیف مد نظر تھی۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرأۃ ورش کی روایت سے اور ابی عمرو کی قراءت کہ ان قراءتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔ ابن عدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطہ نافع ابن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابو بکرؓ نے اور عمرؓ نے اور نہ خلفاء نے جزیں نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاء کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے۔“ ابو شامہ کہتا ہے ”اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا اور موسیٰ بن عبیدہ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے۔“ میں کہتا ہوں اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطہ ابی الاسود الدولی۔ ابی ذرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا ”یا نبی اللہ“ رسول پاکؐ نے یہ سن کر فرمایا ”لَبَّيْتُ نَبِيَّ اللَّهِ“ (ہمزہ کے ساتھ) وَلَٰكِنْ نَبِيَّ اللَّهِ“ (بغیر ہمزہ) ذہبی کہتا ہے۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران رافضی اور غیر معتبر ہے۔“

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا۔ مگر ہم مختصر کتاب کے حسب حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں۔ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں ہیں۔ اول۔ اُس کی حرکت نقل کر کے اُس سے قبل کے حرف ساکن کو دی جاتی ہے اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے قد افلح میں ذال کو فتح دے کر نافع نے ورش کے طریق سے اس کی یونہی قراءت کی ہے اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آگیا ہو اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے ”كِتَابِيهِ طِائِي طَنْتُ“ کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلاف دستور) حرف ”ہ“ کو ساکن بنا کر ہمزہ کو ثابت رکھا گیا ہے باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکان کیا ہے۔ دوم ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا مثلاً فتح کے بعد الف سے جس طرح وَأَمْرًا هَلَكَ میں اور ضمہ کے بعد واد سے جس طرح يُؤْمِنُونَ میں اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً جَنَّتْ میں ابو عمرو اس کی

قراءت کیونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ قائم کلمہ ہو یا عین کلمہ یا لام کلمہ۔ مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو۔ جیسے تنسأھا اوزار حنہ یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں ”توؤی الیک“ ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً ”ریا“ سورۃ مریم میں۔ لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً ”یوڈہ“ میں۔ سوم ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا۔ اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح میں متفق ہو جائیں تو الحزمیاں۔ ابو عمرو اور ہشام۔ دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا اور قانون۔ ہشام اور ابو عمرو اس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں اور مذکورہ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتح اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحزمیاں اور ابو عمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قانون اور ابو عمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اس کی تحقیق کرتے ہیں دو ہمزوں کی حرکت میں فتح اور ضمہ کا اختلاف ہو جیسا کہ قل اوبسکم۔ او نزل علیہ الذکر اور اولقی کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قانون کی اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے اور باقی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔ الدانی کا قول ہے ”صحابہ نے دوسرے ہمزہ کو واؤ لکھ کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے چوتھا قاعدہ ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط کر دینے کا ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق اس کی قراءت ابو عمرو نے کی ہے اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں ایک سے ہوں گے جیسے ”هٰؤلَاءِ اِنْ کُنْتُمْ“ میں ورش اور قبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قانون اور بڑی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابو عمرو اس کو ساقط کر دیتا ہے باقی قراء اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتح میں اتفاق ہو۔ جیسے ”جاء اجلهم“ میں ہے تو ورش اور قبل دوسرے ہمزہ کو حرف مدہ کی طرح قراءت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح ”اولیاء اولئک“ کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابو عمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قانون اور بڑی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ میں اختلاف ہے کہ پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو سے پہلے ہمزہ کو ساقط کرنا مروی ہے اور خلیل نحوی دوسرے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مد کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو بد متصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو بد متصل قرار پائے گا۔

۱۔ ابدال کے ساتھ

۲۔ آسانی پیدا کرنا۔

چونتیسویں نوع

قرآن کے تَحْل (اُٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا امت پر فرض کفایہ ہے اور اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوبنی کا قول ہے اور حفظ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمہ داری سے بری کر دیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔ ((خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ)) اہل حدیث کے نزدیک تَحْل کی صورتیں حسب ذیل ہیں۔ شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سننا۔ شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔ مناظرہ یعنی ایک دوسرے سے لینا۔ اجازت یعنی سند حاصل کرنا۔ مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسوع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔ عرضیہ یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی حدیث کو پیش کر کے پڑھنا اور سننا اور وجادۃ یعنی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو۔ مگر فن قراءت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آسکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی۔

شیخ کے روبرو قراءت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے مگر قرآن کی قراءت بھی خاص شیخ کی زبان سے سن کر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان مبارک سے سن کر سیکھا تھا لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا اس بارے میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت ادا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سن کر قرآن کو اسی ہیئت پر ادا بھی کر سکے جس طرح شیخ کے ادا کرنے کا طریقہ ہے حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنی یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے صحابہ کی فصاحت اور انکی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کے اسی طرح ادا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح انہوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُن کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا

اتم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن کو دیکھے اور اُسے سکھائے

۲ اٹھانا سیکھنا

نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا۔ شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبریلؑ کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دُور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قراءت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سمجھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بن گیا چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کر دیتے تھے اور انہوں نے صرف اپنی قراءت پر اکتفا نہیں کیا۔ شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قراءت اُس سے مخفی نہ رہ جائے۔ شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دو دو اور تین تین شخص الگ الگ قراءت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔ اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلہ مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو قراءت کی جاسکتی ہے اور اب رہنی یہ بات کہ یادداشت سے قراءت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قراءت کر لینا کافی ہے۔

فصل

قراءت کی کیفیتیں تین ہیں۔ اول تحقیق اور اُس کے معنی یہ ہیں کہ مد کے اشباع۔ ہمزہ کی تحقیق۔ حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد۔ حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانے اور بغیر کسی قصر۔ اختلاس اور محرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کر دینے کے۔ وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اُس کے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے اور یہ بات زبان کے مانجھنے اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ معلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کر لیں۔ رے کو مکرر بنادیں۔ ساکن کو متحرک کر لیں اور نون کے غنوں میں مبالغہ کر کے غنغناتے لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے ہوئے سن کر اُس سے کہا تھا ”کیا تم اس بات کو نہیں جانتے کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ و تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قراءت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قراءت بھی ٹھیک نہیں رہتی“ اور اسی طرح ہر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص ”نستعین“ کی ت پر اس دعویٰ سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے۔ قرآنہ تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورث پڑھتے ہیں اور الدانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قرآنہ کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مسلسل روایتوں کے ساتھ ابی بن کعب تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ ابی بن کعبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قراءت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد سب درست (مستقیم) ہیں۔

دوم قرأۃ الحدر (فتح حاء اور سکول دال وراء مہملہ کے ساتھ) ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر ساکن بنانے۔ اختلاس کرنے۔ بدل۔ ادغام کبیر اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے امور کے ساتھ جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے لفظوں کو سیدھی طرح ادا کرنے اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرف مد کی کشش منقطع کر دیں۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبا دیں۔ غنہ کی آواز کو بالکل اڑا دیں اور ان امور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے۔ قرأۃ الحدر ابن کثیر اور ابی جعفر اور اُن لوگوں کا مذہب ہے جنہوں نے مد ہمزہ منفصل میں قصر روا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ۔

اور سوم تدویر یہ قسم دونوں مذکورہ بالا اقسام تحقیق اور حدر کے مابین توسط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنہوں نے ہمزہ منفصل کو مد کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اہل ادا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ۔ ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل و تحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قراءت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأۃ ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأۃ تحقیق ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل

قرآن کی تجوید ایک بے حد ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں۔ منجملہ ایسے مصنفین کے ایک الدانی بھی ہے جس نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”جودوا القرآن“ یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو۔ قراء کہتے ہیں تجوید قراءت کا زیور ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو اُن کی ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے۔ حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف و خوبی کے ساتھ اس کو زبان سے ادا کیا جائے کہ اس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہو سکے۔ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ((مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًا كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ“ یعنی ابن مسعودؓ اور ابن مسعودؓ کو تجوید بہرہ وافی ملا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کا معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اسی طرح پرادا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح ان حروف کا ادا کرنا فن قراءت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند متصل کے

ساتھ

جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن ام عابدہ کی قرأۃ پر ہونا لازم ہے۔

ثابت کیا ہے۔ علماء نے بلا تجوید قراءت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی انہوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں۔ جلی اور خفی لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر ان کو بد نما اور ابتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قراءت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے اور لحن خفی کو صرف فن قراءت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصول قراءت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہل اداء کی زبان سے سن کر معلوم کر چکے ہیں۔

ابن الجزری کہتا ہے ”تجوید میں منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھالیں اور تجوید کا قاعدہ۔ وقف۔ امالہ اور ادغام کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ۔ ترقیق اور تخمیم کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہچاننے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف۔ امالہ۔ ادغام اور ہمزہ کی تعریضیں اور ان کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مستقلہ مرقق ہیں۔ ان کی تخمیم ہرگز جائز نہیں لیکن حرف لام مستثنیٰ ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتح یا ضمہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تخمیم روا ہے۔ یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تخمیم کی جاتی ہے مگر حرف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تخمیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں رے ساکن کے بعد بھی لام کو تخمیم کے ساتھ نہیں ادا کیا جاتا اور حروف مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مخم ہوتے ہیں۔

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے ۷۷ استرہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ ان لوگوں نے حروف جو فیہ یعنی مدولین کے حروفوں کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخرج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واو اور یے کے مخرج حروف متحرکہ کے مخرج قرار دے دیئے۔ پھر ان دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخرج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے۔ ان لوگوں نے نون۔ لام اور رے کے مخرج کو بھی ساقط کر کے ان تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔ ابن حاجب کہتا ہے ”یہ سب باتیں از قبیل تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جداگانہ مخرج ہے“۔ فراء کہتا ہے ”از روئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اس حرف کو ساکن یا مشدود کر کے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت واضح کر دے گی۔ پہلا مخرج جوف ہے اس سے الف اور واو اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے۔ مگر واو اور یائے ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔ دوسرا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے کا خروج ہوتا ہے۔ تیسرا مخرج وسط حلق۔ عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے۔ چوتھا مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے۔ پانچواں مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اس کے اوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے۔ چھٹا مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اس کے قریب تر کا تالو کا حصہ۔ اس مخرج سے کاف کا

نکاس ہوتا ہے۔ ہفتم زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسط زبان اور تالو کے وسط اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے اس مخرج سے جیم۔ سین اورے کا خروج ہوتا ہے۔ ہشتم حرف ضاد مجمعہ کا مخرج زبان کا اگلا سر اور اس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت۔ باختلاف اقوال۔ نہم حرف لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے۔ دہم حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ۔ یازدہم حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔ بارہواں مخرج طا۔ دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور ان کے اخراج میں زبان اور تالو کی طرف چڑھتی ہے۔ تیرہواں مخرج حروف صغیر یعنی سین صاد اور زے کا ہے۔ یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔ چودہواں مخرج ظ۔ ذ اور ث کا۔ زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔ پندرہواں مخرج بے۔ میم اور واو وغیرہ مدہ کا مابین الشفتین ہے۔ سولہواں حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں۔ سترہواں مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ ہے اس مخرج سے اس وقت غنہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے۔

کتاب النشر میں آیا ہے ”ہمزہ اور ہا مخرج۔ افتتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے۔ عین اور حے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر حے ہمس اور خالص رخاۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین اور بے مخرج۔ رخاۃ۔ استعلاء اور افتتاح میں باہم شریک ہیں اور غین جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم۔ شین اور یے تینوں حروف مخرج افتتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے اور یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک اور شین ہمس اور تفشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ۔ از روئے صفت جہر رخاۃ۔ استعلاء اور اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جدا گانہ اور ضاد استطلاق میں منفرد ہے۔ ط۔ ذال اور ت تینوں حروف مخرج اور شدت میں ایک سے ہیں لیکن ط اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور ذال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر افتتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد۔ زے اور سین۔ مخرج۔ رخاۃ اور صغیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد اور افتتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے۔ اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچالے تو پھر اس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالت افراد ان میں نہ تھیں اور جیسا مجاہدس۔ مقارب۔ قوی۔ ضعیف۔ مخم اور مرقق حرف اس کے قریب آتا ہے اسی کے لحاظ سے دونوں حروف کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مخم مرقق پر غالب آ جاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقہ ادا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے ادا کرنے کی قدرت نہیں حاصل ہوتی۔ لہذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحت تلفظ کو استوار کر لے گا اسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔ شیخ علم الدین

نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُنہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کئے گئے ہیں۔

لَا تَحْسَبِ التَّجْوِيدَ مَدًّا مَغْلُوطًا
وَمَدًّا مَالًا مَدْفِيهِ لَوَانِ
اَوَانٍ تَشَدُّدٌ بَعْدَ مِثْمَزَةٍ
اَوَانٍ تَلْوِكِ الْحَرْفِ كَالسَّكْرَانِ
اَوَانٍ تَفْوَةٌ بِهَمْزَةٍ مُتَهَوِّعًا
فَيَفْرِسُ امْفَهَامًا مِنَ الْغَثِّ اَوَانِ
الْحَرْفِ مِيزَانٍ فَلَا تُكْ طَبَاغِيَا
فِيهِ وَلَا تُكْ مُخَيَّرِ الْمِيزَانِ
فَاِذَا هَمْزٌ فَجِي بِهِ مُتَلَطِّفًا
مِنْ غَيْرِ مَا يَهْرُو غَيْرَ تَوَانِ
وَامِدُو حُرُوفَ الْمَدِّ عِنْدَ مَسْكَانِ
اَوْ هَمْزَةٌ حَسَنًا اَوْ اَحْسَانِ

”تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مد نہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہئے اُس کو مد دیا جائے۔

یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو۔

یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (اُبْکائی) آتی ہے تاکہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے۔

حرف کی ایک میزان ہے اسلئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان کو نہ بگاڑو۔ اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے۔

جس وقت حروف مد کسی ساکن حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو مد کرو یہ بات اچھی بات ہے۔“

فائدہ: کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے ”لوگوں نے قرآن کی قراءت میں راگ اور سر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے اور سب سے اول قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالیٰ ”وَأَمَّا السَّفِينَةُ“

فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ“ تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا ”أَمَّا الْقَاطُ فَانِي سَوْفَ أَلْغَتْهَا. لَعَنَّا يَوَافِقُ عِنْدِي بَعْضَ مَا فِيهَا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے ”خود ان لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور ان لوگوں کے دل بھی جوان کی حالت کو پسند کرتے ہیں“ اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح کی تھر تھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ درد یا سخت سردی میں کپکپاتے ہونے کی حالت میں نکلتی ہے اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرف ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے بڑھتے ہوئے حرکت کے ساتھ بڑھیں جس طرح دوڑنے یا اُچک اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قراءت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئے وہاں مد دیا جاتا ہے اور مد کے موقعوں پر نا واجب زیادتی کی جاتی ہے اور تحزین یعنی اس طرح کی غم ناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو اب خشوع و خضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قرآۃ وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ بن کے پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ قولہ تعالیٰ ”أَفَلَا تَعْقِلُونَ“ کا تلفظ ”أَفَلْ تَعْقِلُ وُنْ“ حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالیٰ ”قَالُوا آمَنَّا“ کو ”قَالَ آمَنَّا“ حذف واو کے ساتھ پڑتے ہیں اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تاکہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے اور اس طرح کی قراءت کو تحریف کہنا سزاوار ہے۔

فصل

قراءتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت۔ پانچویں صدی ہجری کے زمانہ تک سلف صالحین کا یہ دستور تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قراءتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنہوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قراءتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قراءت کے مطابق ایک ایک جداگانہ طریقہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا اس کے بعد وہ تمام قراءتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دے دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا حرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قراءت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے یعنی قانون۔ ورث۔ خلف اور خلا د چاروں راویوں کے علیحدہ علیحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قراءتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اک جاتی تمام قراءتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قراءتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قراءتوں کے اکٹھا کرنے کے بارے میں قاریوں کے دو طریقے ہیں۔ اول جمع بالحرف یعنی یوں کہ قراءت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کر لیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قراءت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھہرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیجاب کر لیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونے لگے۔ یہ طریق اہل مصر کا ہے اور یہ وجوہ قراءت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابل وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ قرآن کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو مٹا دیتا ہے اور دوسرا طریقہ جمع بالوقف کا ہے یعنی پہلے جس قاری کی قراءت پڑھنی آغاز کی ہے اُسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسری دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قراءت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قراءت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قراءتوں سے فارغ ہو جائے۔ یہ مذہب ملک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظهار میں بہت بڑھا ہوا اور ویر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قراءتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

ابوالحسن قنطاوی نے اپنے قصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قراءتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ باتیں ہیں (۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء۔ (۳) حسن الاداء۔ (۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری کی قراءت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کر لے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قراءت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرتکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ ”وصل نہ کر“ پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو استاد کو روک جانا چاہئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہو کر اپنی غلطی کو یاد کر لے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو استاد کو بتا دینا لازم ہے۔ (۵) قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قراءت سے شروع کرنا جس کو فن قراءت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت سے پہلے نافع کی قراءت شروع کرے ورنہ قراءت سے قبل قالون کی قراءت پڑھے۔ مگر ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن استادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ ان دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کر لیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا“ اور بعض لوگ قراءتوں کے جمع کرنے میں تناسیب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق مرتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے اور اسی طرح مد کے آخری مرتبہ تک اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مد مشیع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آ ٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہو سکتا ہے ورنہ معمول مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قراءت کرنا بہتر ہوگا۔ ابن الجزری کہتا ہے قراءتوں کو جمع کرنے

والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا سبب اور آسانی قراءت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں متداخل ممکن ہو۔ اُن میں سے ایک ہی پر کفایت کر لے ورنہ متداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اور عطف ہو سکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط بحث اور ترکیب تو نہیں آ پڑتی؟ اگر بلا کسی تخیل اور ترکیب کے عطف ہو سکے تو اسی حرف پر اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن عطف نہ ہو سکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرفِ خلاف کے موضع ابتدا کی طرف رجوع کر کے تمام وجوہ قراءت کا استعیاب کر لینا لازم ہے اور اس بارے میں اہمال (فر و گذاشت) ترکیب اور جو وہیں متداخل ہو چکی ہیں اُن کا اعادہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ امر اول ممنوع، امر دوم مکروہ اور امر سوم معیوب ہے۔ اور زبان لپیٹ کر پڑھنے سے اور ایک قراءت کو دوسری قراءت کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا مفصل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔ قاری کو قراءتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدین وجہ کہ اُن کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جاسکتا اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے۔ قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟ اس کی بابت صدر اول کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدر اول کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کر کے جس قدر وہ یاد کر سکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قراءت پڑھانے کی حالت میں قرآن کا ایک سو بیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراءتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دو سو چالیس حصوں میں سے ایک حصہ اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فن قراءت کے اماموں کے اقوال جمع کر دیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جس قدر ایک محدث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

فائدہ۔ ابن خیر کا بیان ہے ”اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب تک کسی شخص کو حدیث کی سند روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان نہیں کر سکتا۔“ میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مسلم مانا جائے گا؟ اور اس بات کی قید لگادی جائے گی کہ جب تک کسی شیخ سے قرآن کی قراءت نہ سیکھ لی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہو سکتا؟ اس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا لہذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے۔ کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازمی ہے۔ تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موضوع اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اس بات کا ڈر کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من گھڑت باتیں سنا دیں گے اور قرآن اس بات سے محفوظ بنا دیا گیا ہے ہر زمانہ میں اُس

کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اس طرح وہ متداول رہے گا۔

فائدہ دوم: قراءت سکھانے اور خلق خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں جو شخص اپنے آپ میں اس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں۔ سلفِ اول اور صد ہا صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے اور یہ بات کچھ قراءت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دے دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح یوں مقرر کر لی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق استادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے استاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابل اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعہ سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کر سکتے ہیں۔

فائدہ سوم: بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرر کر لی ہے کہ سند قراءت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجتماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی ممنوع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قراءت سکھانے کی اجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر مہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جاسکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا معاوضہ عطاء سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر مہوب نے جواب دیا۔ نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اجرت لینا جائز۔ اور اسی سے یہ بھی فتویٰ دریافت کیا گیا کہ ”ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قراءت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بدچلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قراءت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ مہوب نے جواب دیا ”طالب علم کے بد دین ہونے کی وجہ سے اُس کی سند تعلیم باطل نہ ہو سکے گی“ اب رہی یہ بات کہ قراءت کی تعلیم پر اجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک یہ جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ ”بے شک جو چیز تمہارے اجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے“ اور کہا گیا ہے کہ اگر قرآن پڑھانے کی اجرت متعین کر لی تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔ حلیمی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدم جواز کا ہے اور ابو حنیفہ اسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیہ دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادہؓ سے فرمایا ”اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کر لو“ اور اجرت تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادہؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان

بطور معاوضہ کے اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اجرت کی شرط کر لے اس کو اجرت کا لینا جائز ہے۔ فقہ ابو اللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ”تعلیم کی تین صورتیں ہیں۔ اول محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ اور ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ دوم تعلیم باجرت اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا۔ لہذا اگر استاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔ شکل اول ماجور (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور دوسری شکل اجرت ٹھہرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے اور تیسری شکل بالا جماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم: ابن بطمان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت پڑھنے والا قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا تو اس وقت انہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو وہ اجازت دے دیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فروگزاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قراءتوں کو تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کر کے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلاف واجب اور خلاف جائز کا فرق معلوم کر لے۔

ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے ”قرآن کی قراءت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص کر انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔“

پینتیسویں نوع

تلاوت قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں بیان اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آداب تلاوت بیان کئے ہیں اور میں اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جدا گانہ لکھا جائے میں اسی اصول کی پیروی کروں گا تا کہ ناظرین کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے واللہ الموفق۔ مسئلہ قرآن کی قراءت اور تلاوت بکثرت کرنا مستحب ہے۔ خود پروردگار عالم کثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے ”یتلون آیات اللہ انشاء اللیل.....“ صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ ”دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارے میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے

ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث اور ترمذی نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعوض اُس حرف کے ایک ایسی نیکی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہوگی اور ابی سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”پروردگار سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا کروں گا اور کلام الہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام اُس کی مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے ابی امامہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے ”تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا۔“

بیہقیؒ نے بی بی عائشہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح حیرتوں نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ انسؓ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ ”اپنے گھروں کو نماز اور قراءت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ۔“ نعمان بن بشیرؓ کی حدیث سے مروی ہے کہ (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) میری امت کی بہترین عبادت قرآن کی قراءت ہے۔“ سرۃ بن جندبؓ کی حدیث میں آیا ہے ”ہر ایک دعوت دینے والے کے دسترخوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا کا خوان نعمت قرآن ہے لہذا تم اُس کو ہرگز نہ چھوڑو۔“ (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوان کرم سے حصہ لینے کو ہر شخص دوڑتا ہے اور خدا کا خوان کرم قرآن ہے لہذا تم بھی اس سے حصہ لینے میں تاثر نہ کرو) عبیدۃ المکیؓ کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے ”اے اہل قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے اور اُس کو ظاہر کرو اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور و خوض کیا کرو۔ شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ۔“ سلف صالحین مقدار قراءت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے تھے دو دن کے وقت اور دو ختم رات میں اور ان سے بعد تین ختم کرنے والے دو اور پھر ان کے بعد اور پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے مگر بی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد مسلم بن مخراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے عرض کی کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں تو انہوں نے فرمایا ”وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کرتی تھی اور آپ سورۃ البقرہ۔ آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزرے تو دعا فرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی اور جس وقت کوئی تحویف کی آیت پڑھی تو دعا اور پناہ مانگی۔ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو دو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے اور یہی صورت حسن ہے۔ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بھی بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابوداؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے انہوں نے صحیح قرار دے کر عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوع روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن پڑھتا ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا“ اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا

”قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو“۔ ابو عبید نے معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا برا معلوم ہوتا تھا۔ احمد اور ابو عبید نے سعید بن المنذر سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا ”ہاں اگر ذاتی قوت ملتا ہے“ اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار۔ پانچ۔ چھ اور سات دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عمل درآمد رہا۔ یحییٰ بن عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر“۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ میں اس سے زائد قوت ہے۔ آپ نے ارشاد کیا ”دس دن میں پڑھا کر“ میں نے پھر گزارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک نے فرمایا ”تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا“ اور ابو عبید وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی صعصہ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟ آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں“۔ ابن صعصہ کہتا ہے میں نے عرض کی ”مجھ میں اس سے زائد قوت ہے تو آپ نے فرمایا ”پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کر“ اور بعد ازیں آٹھ۔ پھر دس۔ پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔ ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے قوی ترین لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں۔ کچھ دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں“۔ ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ”اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے۔ کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قراءت کرے گا وہ اس کا حق ادا کرے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سال وفات میں دو مرتبہ جبریلؑ کے ساتھ قرآن کا دو ر کیا تھا“ مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ ”چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر درنگ کرنا مکروہ ہے“ احمد نے اس قول پر زیادہ دیا ہے اور کہا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے ”عبد اللہ بن عمروؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول اللہ پاک نے فرمایا ”چالیس دنوں میں“ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں۔ ”قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہذا جن لوگوں کو خوب غور و خوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں اور علوم سوچھ پڑتے ہیں۔ اُن کو چاہئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصہ کو پوری طرح سمجھ سکتا ممکن ہے اور ایسے ہی جو لوگ اشاعتِ علم دیں۔ فیصلہ۔ مقدمات یا اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کر لینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو اور ان لوگوں کے علاوہ جنہیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں۔ ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قراءت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں۔

مسئلہ۔ قرآن کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔ نووی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے روبرو میری امت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا اور ابو داؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جذام کے مرض میں مبتلا ہو کر لایا جائے گا“ اور صحیحین میں آیا ہے ”قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے بے شک وہ زانو بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھ کر توڑا بھاگنے والا ہے“۔

مسئلہ۔ قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ ذکر و میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا برا تصور کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ امام الحرمین کہتا ہے ”بے وضو شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی برائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا وضو ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور اگر قراءت کرنے کی حالت میں وضو توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قراءت روک دے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات مل جائے۔ مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا منہ ناپاک ہو رہا ہو اُس کے لئے قراءت مکروہ اور بقول بعض ویسی ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا۔

مسئلہ: قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے اور اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔ بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گزر میں قراءت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قراءت مکروہ نہیں پھر نووی یہی بیان کرتا ہے کہ شععی نے بیت الخلاء اور فراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قراءت کو قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے۔ نووی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے:

مسئلہ قراءت کے وقت قبلہ رد ہو کر خشوع و خضوع کے ساتھ آرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ: تعظیم قرآن اور پاکی دہن کے خیال سے مسواک کرنا مسنون ہے۔ ابن ماجہ نے علیؑ سے موقوفاً اور بزار نے انہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں لہذا ان کو مسواک کے ذریعہ سے صاف و پاک بناؤ“ میں کہتا ہوں اگر قراءت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ: قراءت آغاز کرنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا مسنون ہے۔ خود پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے: ”فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“ یعنی جب تم قراءت قرآن کا ارادہ کرو اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری

۱۔ جس وقت تم قرآن پڑھو تو خدا تعالیٰ سے راندے ہوئے شیطان سے پناہ مانگو۔

حکم پر جا کر قراءت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ فراغت قراءت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ نووی کہتا ہے اگر اثنائے قراءت میں کسی گروہ پر گزر ہوا اور ان کو سلام کیا تو پھر قراءت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے اور کہتا ہے کہ قول مختار میں تعوذ کی صورت ((اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم)) بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر "السمیع العلیم" بھی بڑھایا کرتی تھی اور حمزہ سے "أَسْتَعِیْذُ. نَسْتَعِیْذُ" اور اُسْتَعِیْذُ کے الفاظ مردی ہیں اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں اور حمید بن قیس سے "اعوذ باللہ القادر من الشیطان الغادر" کہنا منقول ہے۔ ابی السہل نے منقول ہے کہ وہ کہتا ہے "اعوذ باللہ القوی من الشیطان الغوی" اور ایک گروہ سے منقول ہے "اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم" اور دوسروں سے منقول ہوا ہے "اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اِنَّهُ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں۔ طوایی اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے "استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس پر رکنا ضروری ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھا لے اور جو چاہے اُس میں کمی کر دے۔ ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے "آئمہ قراءت کے نزدیک اعوذ باللہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح آئی ہے۔ پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ماسوا مقاموں میں اُس کا اخفاء ہونا چاہئے۔ ابن الجزری کہتا ہے "مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے بآواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا ہے اور ابوشامہ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگا دی ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قراءت سننے والے کے روبرو کیا جائے گا کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نماز عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا بالجہر پڑھنا قراءت کا نشان ہے اور اُس کے بآواز بلند پڑھنے کا نفع یہ ہے کہ سننے والا متوجہ ہو کر اور گوش بر آواز بن کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قراءت کو بغیر اس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سن سکے گا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو آغاز قراءت کی خبر بھی نہ ہوگی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو سے سننے سے محروم رہ جائے گا اور یہی معنی نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قراءتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں اور متاخرین نے اخفاء کی مراد میں خلاف کیا ہے جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے کہ اُس کا تلفظ زبان سے کر کے اپنے آپ کو سنایا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفظ نہ کیا جائے اور جس وقت قاری قراءت کو ترک کرنے کے خیال یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب سلام ہی کیوں نہ ہو۔ قراءت بند کر دے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہہ کر قراءت شروع کر دے۔ لیکن اگر وہ کلام قراءت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں اور یہ بات کہ آیا اعوذ باللہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین؟ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قراءت کر رہی ہو اور ان میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح کھانے کے وقت ایک دسترخوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے؟ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ کا پڑھنا سنت عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور خدا تعالیٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرنا ہے پھر

کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

مسئلہ: یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک سورۃ کے شروع میں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا رہے۔ سورۃ براءۃ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ اکثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں۔ فراء کا قول ہے ”الیہ یرد علم الساعة.....“ اور ”هُوَ الَّذِي انشأ جنات.....“ یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قراءت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ محض تعوذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت آ پڑتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے ”اور سورۃ براءۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن بھری نے اس کا قول رد کر دیا ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب نماز سے خارج میں قراءت کی نذر مانے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کر لے چاہے اس نے وقت بھی معین کر لیا ہو اور اگر ایسی حالت میں نیت کو ترک کر دے تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اس بات کو قولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت میں ترتیل مسنون ہے۔ خود پروردگار جل شانہ فرماتا ہے ”وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا“ اور ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی یہ تعریف کی ہے ”کہ آپؐ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے“ بخاری میں انسؓ سے مروی ہے کہ ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی بابت استفسار کیا گیا تو انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی“۔ پھر انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھ کر سنایا اور اللہ۔ الرحمن اور الرحیم۔ سب کو مد کے ساتھ پڑھا اور صحیحین میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان میں سے کسی شخص نے کہا ”میں (قرآن کے حزب) مفصل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں“۔ ابن مسعودؓ نے کہا ”جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں یوں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ ان کی استخوان گلو کے نیچے نہیں اترتا۔ کاش اگر قرآن دل میں پڑھتا اور اس میں جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا“ اور آجری نے ابن مسعودؓ سے حملۃ القرآن کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ تو تم اسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو۔ اس کی عجیب باتوں کے پاس رک جاؤ اور اس کے ذریعہ سے دلوں کو حرکت دو اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے“ اور اسی راوی نے ابن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہوتے وقت) کہا جائے گا۔ تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ۔ بے شک تیری منزل (بہشت میں) اسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اسے تمام کرے“ اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے ”علماء نے بہت زیادہ تیزی کے

ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے۔ علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور ماسوا اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے اور کتاب النشر میں آیا ہے ”اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا سرعت کر کے زیادہ پڑھنا؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قراءت ترتیل کا ثواب عزت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہوگی زکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے اور اُس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قراءت اُس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اُسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب و لہجہ سے عظمت و جلالت کا انداز مترشح ہونے لگے۔

مسئلہ: یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اُس کے معانی سمجھنے اور اُن کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ رہے۔ کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے۔ اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ”کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ“ اور ارشاد فرمایا ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْبَقْرَةَ“ تذکر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اُس کے معنی پر غور کرتا ہوا ہر آیت کے مطلب کو سمجھے۔ احکام اور ممانعتوں کو سوچے اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گزشتہ زمانہ میں اُس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں اُن کی عذر خواہی کر کے معافی مانگے۔ کسی رحمت کی آیت پر گزر ہو تو خوش ہو جائے اور دعا مانگے اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی تنزیہ اور عظمت کرے اور دعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے مسلم نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرہ شروع کر کے اُسے تمام کیا۔ پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد ازاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا اور آپ ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالیٰ ہوتی۔ تو آپ سبحان اللہ کہتے۔ سوال کی آیت پڑھتے تو دعا مانگے اور تعوذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے۔“ ابو داؤد اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک شب کو میں رسول اللہ کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپ نے سورۃ البقرہ پڑھی اس

۱۔ ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تاکہ لوگ اُس کی آیتوں پر غور کریں۔

۲۔ پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟

۳۔ پاکی بیان کرنا

طرح کہ آپؐ کی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو رک کر دعا مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے ابو داؤد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص ”وَالْتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ“ کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے ((بَلِّیْ وَاَنَا عَلٰی ذٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ)) اور جو شخص ”لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِيَامَةِ“ کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ ”اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلٰی اَنْ یُّحْیِیَ الْمَوْتٰی“ تک۔ تو وہ کہے ”بللی“ یعنی (بے شک خدا اس بات پر قادر ہے اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قولہ تعالیٰ ”فَبَآئِ حَدِیْثٍ بَعْدَهُ یُؤْمِنُوْنَ“ تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے ”اٰمَنَّا بِاللّٰهِ“ ہم لوگ خدا پر ایمان لائے اور احمد اور ابو داؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی“ پڑھا کرتے تو فرماتے تھے ”نُعْبَحَانِ رَبِّیْ الْاَعْلٰی“ اور ترمذی اور حاکم نے جابرؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ الرحمن من اَوَّلِهَا اِلٰی آخِرِهَا پڑھا کر سنائی اور صحابہؓ اُس کو سن کر خاموش رہے۔ یہ حالت مشاہدہ کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے اس سورہ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالیٰ ”فَبَآئِ الْاٰیٰ زَبْكُمَا تُكْذِبَانِ“ پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے تھے ((وَلَا بَشَیْءٌ مِّنْ نِّعَمِکَ رَبَّنَا تُکْذِبُ فَلَکَ الْحَمْدُ)) اور ابن مردویہ۔ دیلمی اور ابن ابی الدنیاء نے کتاب الدعاء میں اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ ”وَ اِذَا سَأَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ.....“ پڑھی اور اس کے بعد کہا ((اَللّٰهُمَّ اَمْرٌ بِالْذُّعَاءِ وَتَكْفُلْتُ بِالْاِجَابَةِ۔ لَبَّیْکَ اَللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ اَشْهَدُ اَنْکَ فَرْدٌ اَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُوَلَدْ وَلَمْ یُکُنْ لَکَ کُفُوًا اَحَدٌ وَاَشْهَدُ اَنْ وَعْدَکَ حَقٌّ وَلِقَاءُکَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ اَیْتَةٌ لَا رَیْبَ فِیْهَا وَاَنْکَ تُبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ)) اور ابو داؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپؐ نے ”وَالضَّالِّیْنَ“ پڑھا کر اس کے بعد ”آمین“ کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی“ اور طبرانی نے اسی حدیث کو ((قَالَ اٰمِنْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)) کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو ”قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِّیْ اٰمِنْ“ کے لفظ سے روایت کیا ہے اور ابو عبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ”جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی“ اور معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۃ البقرہ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے۔ ”نووی کہتا ہے کہ آداب تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَقَالَتِ الْیَهُودُ عَزِیْزُ بْنُ اِبْنِ السَّلٰہِ“ ”وَقَالَتِ الْیَهُودُ یَذُّ السَّلٰہِ مَغْلُوْلَةً“ یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کر لے اور نخی ایسا ہی کیا کرتے

۱۔ اسے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے۔

۲۔ بارالہا تو نے دعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار میں حاضر ہوں تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا ہے نہ جتنا اور نہ جتنا گیا اور نہ تیرا کوئی کہنہ ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے۔ جنت حق ہے۔ دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی اُس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کر کے اٹھائے گا۔

۳۔ آپؐ نے تین مرتبہ آمین کہی۔

مسئلہ: کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اُس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ نسائی وغیرہ نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ایک ہی آیت کی تکرار کرتے کرتے صبح کر دی ”إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَا تُفْلِحُ عِبَادُكَ.....“

مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ اُس کو روئی صورت بنا لینا چاہئے اور رنج اور رقت قلب کا اظہار کرنا بھی مناسب ہے۔ خداوند سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے ”وَيَخْرُونَ لِلْذِّقَانِ يَتَكُونُونَ“ اور صحیحین میں ابن مسعودؓ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزِ وقراءت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ ”ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہو گئیں“ اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونانہ آئے تو رونے کی صورت بنا لو“ اور اسی کتاب میں عبدالملک بن عمیر کی یہ مرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سن کر) روئے گا اُس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رونہ سکو تو رونے کی صورت بنا لو“ اور ابی یعلیٰ کے مسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو رنج و الم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حزن و ملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے طبرانی کے نزدیک قراءت اُسی شخص کی اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق و عہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامل کرے اور پھر سوچے کہ ان امور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت روننا نہیں آیا تھا تو اُسے چاہئے کہ اپنی اس کم نصیبی ہی پر گریہ و زاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ: قراءت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی مسنون ہے ابن حبان وغیرہ کی حدیث اس کی تائید کیلئے کافی ہے ((زینو القرآن باصواتکم)) اور داری کی روایت میں اسکے الفاظ یوں آئے ہیں ((حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا)) بزار وغیرہ نے حدیث ((حُسْنُ الصَّوْتِ زِينَةُ الْقُرْآنِ)) کی روایت کی ہے اور بھی اس بارے میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔ پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے اور الحان (راگ) کے ساتھ قراءت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ نے کتاب مختصر کے اندر اسکے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے اور ربیع الخیر کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے۔ رافعی کا قول ہے۔ جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قراءت کرنا

۱۔ اور منہ کے بل روئے ہوئے گزرتے ہیں۔

۲۔ قول و قراءت۔

۳۔ تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعہ سے قرآن کو زینت دو۔

۴۔ تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حسن و بیل کر دیتی ہے۔

۵۔ آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے۔

انہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اُس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مد اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتحہ سے الف۔ ضمہ سے واو اور کسرہ سے یے کی آواز پیدا ہو جائے یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قراءت کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔ کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے ”اور صحیح یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہگار اور سننے والا مبتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قراءت کے سید ہے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعیؒ نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ اسی بارے میں یہ حدیث بھی آئی ہے ”تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں میں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود و نصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیت کے پابندوں کی طرح گنگری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی استخوان گلو کے نیچے نہ اترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے۔“ (دھوکے میں مبتلا ہوں گے) اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی کا قول ہے۔ خوش آواز شخص سے قراءت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قراءت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دور کے ساتھ قراءت کرے یعنی جماعت کا ایک حصہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصہ اُس کے بعد سے قرآن کی قراءت کرے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت تخم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ ”قرآن کا نزول تخم کے ساتھ ہوا ہے“ حلیمی کہتا ہے ”اور اُس کے معنی یہ ہیں قرآن مردوں کی قراءت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح اسے سوچ دار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالہ کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تخم ہی کے ساتھ ہوا ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا امالہ بھی کر لیا جائے۔“

مسئلہ: بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو بآواز بلند قراءت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قراءت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیح کی حدیث ”اللہ تعالیٰ کسی شے کو اس طرح نہیں سنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جبر (بآواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنا کرتا ہے“ اور دوسرے امر کے متعلق ابی داؤد۔ ترمذی اور نسائی کی حدیث ”قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ کو بالا اعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا بآہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند“۔ ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے ”ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی کہ بآواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے اور ان کے ماسواہر صورت میں بآواز بلند پڑھنا افضل ہوگا کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سننے والوں تک متعدی ہو سکتا ہے پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے اور اُسے اپنی قراءت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی۔“

نیز اس کی ہمت رو بہ ترقی رہتی ہے۔ جمع مابین الحدیثین (دونوں حدیثوں کا باہم مطابق کرنا) کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ ابی سعیدؓ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپؐ نے صحابہؓ کو بآواز بلند قراءت کرتے ہوئے سن کر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد کیا ”خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قراءت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو“ اور بعض علماء کا قول ہے کہ قراءت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کئی وقت پریشان ہو کر بآواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور بآواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہو جاتا ہے اور دونوں اس پھیر بدل کی حالت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔ مسئلہ: مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنا حفظ کے اعتماد پر قراءت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔ نووی کہتا ہے ”ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلفؓ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں۔ جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور و فکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے میں کہتا ہوں۔ مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اوس الثقفی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قراءت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں“ اور ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔ بیہقی نے ابن مسعودؓ سے مرفوع روایت کی ہے ”جس شخص کو خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہئے کہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے“ اور بیہقی اس کو منکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی ابن مسعودؓ سے سند حسن کے موقوف روایت کرتا ہے کہ ((أَدِئْمُوا النَّظَرَ فِي الْمَصْحَفِ)) اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے اور ابن عبد السلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الہی پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں۔

مسئلہ۔ کتاب تبیان میں آیا ہے ”اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ ابن مسعودؓ نخعی اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے ان لوگوں نے کہا ”اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت نے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ ”فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟“ اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے گا۔“ ابن مجاہد کا بیان ہے ”جس وقت

قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ ”ی“ ہے یا ”ت“ تو اسے ”ی“ پڑھنا چاہئے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ ممدود یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک واقع ہونے پر فتح کے ساتھ قراءت کرنے کیونکہ فتح کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں عبدالرزق نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے ”جس وقت تم کو ”ی“ اور ”ت“ میں اختلاف پیش آئے تو اس حرف کو ”ی“ بنا کر قرآن کی تذکیر کرو۔“ ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں متحمل ہوں اس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ مونث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مونث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے ”النَّارُ وَعَذَابُ اللَّهِ“ ”التَّغْيِثُ السَّاقُ بِالسَّاقِ“ اور ”قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ“ وغیرہ اور جبکہ مونث غیر حقیقی کو مذکر بنادینے کا ارادہ محال ہے تو مونث حقیقی کے مذکر ٹھہرانے کا ارادہ بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مونث اور مذکر دونوں طرح پر آنا متحمل ہو ان میں غلبہ تذکیر ارادہ ٹھیک نہیں اترتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالنَّخْلُ يَأْسِقَاتِ“ اور ”أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ“ میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مونث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے ”أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ“ اور ”مِنَ الشَّجَرِ الْأَحْضَرِ نَارًا“ کہ یہاں تذکیر آئی ہے۔ اس واسطے ابن مسعودؓ کے قول میں ”ذکروا“ سے یہ مراد نہیں جسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ ان کا مقصود ”ذِکْرُوا“ سے نصیحت کرنا اور دعا کرنا ہے جیسے کہ خداوند کریم نے خود ”فَذِکْرُوا بِالْقُرْآنِ“ فرمایا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ نے جردینے والے حرف کو حذف بنا دیا ورنہ اصل میں ”ذِکْرُ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ“ کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظ قرآن پر آمادہ بناؤ تاکہ وہ اسے بھول نہ جائیں۔ میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور واحدی کا قول ہے کہ ”بات وہی ہے۔ جس کی طرف ثعلب گیا۔ یعنی یہاں پر یہی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جاسکے جیسے ”وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ میں ہے تو اس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور انہوں نے اس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے ”يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ“ اور یہ بات مونث غیر حقیقی ہی میں ہے۔

مسئلہ: کسی سے بات کرنے کے واسطے قراءت کو روک دینا مکروہ ہے۔ حلیمی کہتا ہے ”اس واسطے کہ کلام اللہ پر اس کے ماسوا کے کلام کو ترجیح دینا برا ہے۔“ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ ”ابن عمرؓ جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے“ اور اسی طرح قراءت قرآن کے مابین ہنسنا، کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں یہ بھی مکروہ ہے۔

مسئلہ: عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمہ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ مگر وہ نہ تو اسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کی قراءت غیر زبانوں میں مطلقاً جائز قرار دی ہے ابو یوسفؒ اور محمدؒ ان کے دو ساتھیوں نے

عربی سے ناواقف ہونے کے لئے جواز رکھا ہے۔ لیکن بزودی کی شرح میں آیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور انہوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قراءت ناجائز ٹھہرا دی تھی۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن کا (ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے اور القفال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قراءت کرنا خیال میں بھی نہیں آ سکتا کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا ”پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟“ انہوں نے جواب دیا ”یہ بات یوں نہیں۔ اس واسطے کہ تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مراد عیاں کی جاسکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اسی مفہوم کا لفظ لا کر رکھ دینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں تو صیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے۔

مسئلہ: قراءت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے مگر ابن مہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سوا دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا ہے اور اسے حدیث کی بالمعنی روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنی روایت درست ہے اسی طرح قراءت کا شاذ پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے۔

مسئلہ: بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المہذب میں آیا ہے۔ ”یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہذا اُس کو بجز ان صورتوں کے جو شرعاً ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روز جمعہ فجر کی نماز میں ”آلہم تنزیل“ اور ”ہل آتی“ کی سورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر سورتوں میں تفریق کی جائے یا انکو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخر سے اول تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں ایک سلف کا قول بھی پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو الٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو الٹ کر) پڑھتا ہو تو انہوں نے جواب دیا ”اُس شخص کا قلب الٹا ہے“ اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کر دینا ادب کی بات ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو عبیدہؓ نے سعید بن المسیبؓ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلالؓ کی طرف ہو گزرے اور بلالؓ اس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا کر قراءت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بلالؓ! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قراءت کرتے تھے“۔ بلالؓ نے جواب دیا ”میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جلا دیا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا ”تم سورۃ کو بحسنہ حالت پر قراءت کیا کرو“ یا اسی کی مانند

کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے اور ابوداؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہ سے (بدون آخرہ موصول ہے اور ابو عبیدہ ہی نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرہ کے مولیٰ عمر سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال سے فرمایا ”جس وقت تم کسی سورۃ کی قراءت کرو تو اُسے پورا کر دیا کرو“ اور اُسی نے کہا ”حدیثاً معاذ عن ابن عوف“ ابن عوف نے کہا ”میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اسے چھوڑ دے اور دوسری سورۃ پڑھنے لگے تو ابن سیرین نے کہا ”تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے“ اور ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھو تو ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھنا شروع کر دو اور اگر اسی سورۃ کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ۔ یہاں تک کہ اس کو ختم کر لو“ اور ابن ابی الہذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”صحابہ اُس بات کو برا تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصہ چھوڑ دیں“۔ ابو عبیدہ کہتا ہے ”ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قراءت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور عبد اللہ بن مسعود کی حدیث مذکورہ فوق میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا شروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ کو پڑھنے کا خیال آ گیا اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قراءت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالیٰ کو اسی طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا“ اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے ”اور سب سے اچھی حجت یہ جو اس بارے میں پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبریل سے اخذ کیا تھا لہذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قراءت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے ”خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے“۔

مسئلہ: چلیسی کہتا ہے ہر ایک ایسا حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے ”جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قراءت کا آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قراءت پڑھتا جائے جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قراءت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قراءت پر مداومت کرتا رہے دوسرے لوگوں نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور درست یہ ہے کہ کہا جائے“ اگر اس شکل میں

۱۔ قراءت میں داخل اور نمایاں کیا۔

دونوں قراءتوں میں سے کوئی ایک قراءت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہوگی تو بے شک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص ”فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ کو ”آدم اور“ کَلِمَاتِ“ دونوں کو رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سوا دوسرے قاری کی قراءت سے لیا ہو اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قراءت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں اگر تغیر قراءت اس طرح کا نہ ہو کہ اُس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کے مابین فرق ڈالا گیا ہو اسی حالت میں یہ تغیر سبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن کا سننا اور اس وقت غل و شور اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے ^۱ ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

مسئلہ: آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ ہیں بدیں تفصیل۔ الاعراف۔ الرعد۔ النحل۔ الاسراء اور مریم کی سورتوں میں ایک ایک اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر الفرقان۔ النمل۔ آلہ۔ تنزیل۔ فصلت۔ النجم۔ اذا السماء انشقت اور اقراء باسم ربک کی سورتوں میں ایک سجدہ۔ سورۃ ص کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں اور بعض علماء نے سورۃ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ چودہ سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اُس کو ابن الغرس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: نووی کا قول ہے قراءت قرآن کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قراءت کے لئے موزوں ہے لیکن مغرب و عشاء کے مابین قراءت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قراءت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اُس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے جو ابن ابی داؤد نے معاذ بن رقاۃ کے واسطے سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نماز عصر کے بعد قراءت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے۔ ہم لوگ قراءت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ۔ اُس کے بعد پیر اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصوں میں رمضان کا پچھلا حصہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینوں میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں اور قرآن کی قراءت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے عثمان بن عفان کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصہ میں افضل ہے اس لئے کہ داری نے سند حسن کے ساتھ سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر قرآن کا ختم آغاز شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرتا ہے تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دعائیں مانگتے جاتے ہیں۔ احیاء العلوم میں آیا ہے۔ دن کے آغاز کا ختم قرآن نماز فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے شب کے ابتدائی حصہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز

۱۔ اور جس وقت قرآن پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

مغرب کی دو سنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغاز شب اور گرمیوں کے ایام میں فجر کا وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے۔

مسئلہ: ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دعا مانگا کرتے تھے۔ ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ کو مجاہد نے بلوا بھیجا اور میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامہ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے ابن ابی امامہ - دونوں نے مجھ سے کہا ”ہم نے تم کو اس لئے بلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت دعا قبول کی جاتی ہے مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”صحابہؓ ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے“ اور مجاہد کہتا ہے کہ ”ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے۔“

مسئلہ: سورۃ الفصحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکہ والوں کی قراءت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمہ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ”میں نے عمر بن سلیمان سے سنا وہ کہتا تھا ”میں نے اسماعیل بن عبداللہ الحکی کے روبرو قراءت کی اور جس وقت میں سورۃ الفصحیٰ پر پہنچا تو انہوں نے کہا ”(یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو“۔ پھر میں نے عبداللہ بن کثیر کو قراءت سنائی اور انہوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا ”میں نے مجاہد سے قراءت سیکھی تھی انہوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ انہوں نے ابن عباسؓ کے روبرو قراءت پڑھی تھی تو ابن عباسؓ نے انہیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ انہوں (ابن عباسؓ) نے اُبی بن کعبؓ کے روبرو قراءت کر کے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے“۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوف روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسرے وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے۔ اور اُسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بزی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے ”مجھ سے بزی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے کہا ”اگر تو تکبیر کو چھوڑ دے تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت کو ترک کرے گا“۔ حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے ”حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا“ اور ابوالعلاء الہمدانی نے البزی سے روایت کی ہے کہ ”اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آنا رک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا ”محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اُن کا خدا پزار ہو گیا ہے“۔ اُس وقت سورۃ الفصحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے ”یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جاسکتا“۔ حلیمی کا بیان ہے ”تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قراءت کو صوم رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے۔ یعنی جس طرح تعداد صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ”اللہ اکبر“ کہے۔ سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی اپنی تفسیر میں یونہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین

”اللہ اکبر“ کہنا چاہئے اور پچھلی دو سورۃ کے آخر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرنے بلکہ معمولی سکتہ کے ذریعہ سے جدا کر دے۔ حلیمی کہتا ہے اور جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔ یوں کہ تکبیر کی مداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جزو ہے۔ کتاب النشر میں آیا ہے ”اور قاریوں کا تکبیر کے ابتدا کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۃ والضحیٰ کے اوّل سے کہنی چاہئے یا اُس کو تمام کر لینے کے بعد اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف آیا ہے وہ سورۃ الناس کے اوّل میں کہی جائے یا اُس کے آخر میں؟ اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے گا یا جدا؟ اور وصل ہوگا تو اوّل سورۃ میں یا سورۃ کے آخر میں؟ یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اللہ اکبر کہنا چاہئے اور کوئی ”لا اِلهَ اِلاَّ اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ“ کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا آخر میں؟ نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامہ نے کی ہے۔

مسئلہ: ختم کے قرآن کے بعد دعا مانگنا بھی سنت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہ سے مرفوعاً آئی ہے ”جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دعا ہے“ شعب الایمان میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ”جس شخص نے قرآن ختم کر کے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی۔“

مسئلہ: ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے۔ ((احب الاعمال الى الله تعالى الحال المرتحل الذي يضرب من اول القرآن الى اخره كلما احل ارتحل)) اور دارمی نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباس ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت ”قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ“ پڑھ چکے تو الحمد سے پھر شروع کر دیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرہ میں سے بھی ”اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ“ تک قراءت فرماتے اور اس کے بعد ختم قرآن کی دعا فرما کر اٹھتے تھے۔

مسئلہ: امام احمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے معادل ہونے کا ثبوت ملتا ہے لہذا اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملے گا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں اس بات کا ما حاصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سورۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قراءت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اُس کی خانہ پری ہو جائے جس طرح حلیمی نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا

۱۔ خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابل پسند یہ کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کر کے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کر دیتا ہے۔

جائے تو بہت مناسب ہوگا۔

مسئلہ: قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہئے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اُن کے ذریعہ سوال کیا کریں گے۔ بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے ”جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملیں گی۔“

مسئلہ: یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

مسئلہ: امام شافعی کے ماسوا باقی تینوں امام میت کو قراءت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“ سے استناد کرتے ہیں۔

فصل

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تفسیریں کر لیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں شامل کر دیں گویا وہ قرآن کے الفاظ میں بھی اُسی کلام میں سے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں کیونکہ ایسی حالت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔ مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت برا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا باوجود اس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور و شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اسے برابر استعمال کیا البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرورت کو روک ٹوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر ان احادیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ”وَجْهٌ مُّسْتَوٍ وَجْهٌ“ کو شریک نیت فرماتے تھے۔ یا آپ نے دعا کے موقع پر فرمایا ”اللَّهُمَّ فَالِقَ الْأَصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانًا. اقْضِ عَنِّي الدِّينَ وَأَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ“ اور ابوبکرؓ کے ایک بیان میں سیاق کلام کے مابین آیا ہے ”وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ“ اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے ”قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ۔ ثناء اور دعاء کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔ قاضی ابوبکر نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ آیات قرآن کی تفسیریں نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔ نیز قاضی عیاض نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں

استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جا بجا ایسا کیا ہے اور اشرف اسماعیل بن المقرئ الیمنی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعۃ میں بیان کیا ہے کہ ”خطبوں و عظوں اور مدح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور منقبت آل و اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود اور اسی کی شرح بدیعۃ میں آیا ہے ”اقتباس کی حجت میں تین قسمیں ہیں۔ مقبول، مباح اور مردود، مقبول اقتباس وہ ہے جو خطبوں و عظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہد ناموں) میں کیا جاتا ہے اور مباح وہ اقتباس ہے جو کہ غزل، خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے اور تیسری قسم یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگار عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کا کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندان بنی مردان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عالموں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا ”إِنَّ آئِنَا إِلَهُهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۝“ اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔ جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے ۔

أَرْغَبِي إِلَى عُشَّاقِهِ طَرَفَهُ هِيَهَاتَ هِيَهَاتَ لِمَا تَوَعَدُونِ

وَرَدَفَهُ يَنْطِقُ مِنْ حَلْفِهِ لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم بے حید اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبدالقادر بن طاہر اسمی البغدادی کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف ہیں :

يَا مَنْ عَدَى ثُمَّ اغْتَدَى ثُمَّ اقْتَرَفَ

ثُمَّ انْتَهَى ثُمَّ ارْغَوَى ثُمَّ اغْتَرَفَ

إِبْشِرْ بِقَوْلِ اللَّهِ فِي آيَاتِهِ

إِنْ يَنْتَهُوْا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

”اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد وہ رک گیا اور نادام ہو کر اپنی خطاؤں کا معترف بنا۔

تو خداوند کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے۔ اگر وہ لوگ باز آجائیں گے تو خدا اُن کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرمادے گا۔“

اور پھر کہا ہے کہ استاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھہرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آدھن کی دھن میں جاوے جا باتیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر

استاذ ابو منصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر ان دونوں شعروں کو اس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی استاذ ابو القاسم بن عسا کر۔ میں کہتا ہوں ان دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے ان میں قول اللہ ہونے کی تصریح کر دی ہے اور ہم پہلے اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اس طرح کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔ مگر اس کے بھائی شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیزگاری ہے اور خدا تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں میں نے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک امام ابو القاسم رافعی ہیں کہ انہوں نے اپنی امالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے ان اشعار کو ان سے روایت کیا ہے۔

الْمُلْكُ لِلّٰهِ الَّذِي عَنِتُّ الْوُجُوهُ
لَهُ وَذَلْتُ عَنْدَهُ الْاَرْبَابُ
مُتَفَرِّدًا بِالْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ
خَسِرَ الَّذِينَ تَجَادَلُوهُ وَخَابُوا
دَعْوُهُمْ وَزَعَمُ الْمُلْكِ يَوْمَ غُرُورِهِمْ
فَسَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكُذَّابُ

”ملک اُسی خدا کا ہے جس کے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جس کے حضور میں بڑے بڑے مالک ملک و مال ذلیل و خوار ہیں۔ وہ ملک و حکومت کا تہادعویدار مالک ہے جو لوگ اس سے مجادلہ کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں۔ اُن کو اور ان کے غرور ملک کو آج یونہی رہنے دو۔ کیونکہ کل اُن کو خود ہی معلوم ہو جائے کہ جھوٹا کون تھا؟“

وربہتی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبدالرحمن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا: ”ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے اپنے ذاتی اشعار سنائے۔“

سَلِ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاتَّقِهِ
فَإِنَّ التَّقِيَّ خَيْرٌ مَّا تَكْتَبُ
وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَضَعْ لَهُ
وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
”خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر۔“

کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے۔

جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اس کی کارسازی کرتا ہے

اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدھر سے اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا۔“

اقتباس ہی کے قریب قریب دو اور چیزیں بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرآن پڑھ کر اُس سے معمولی بات چیت مراد لی جائے۔ نووی کتاب تہیان میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارے میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ شخص کی نسبت بیان کرتا ہے کہ اُن کو قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ متادل کرنا بڑا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی امور میں سے ہو اور عمر ابن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے شہر مکہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سورۃ فاتحہ قراءت فرمائی اور ”وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ“ کو بہت بلند آواز سے ادا کیا اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص علیؓ

کے پاس آیا اور علیؑ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا ”لَسْنَا أَشْرَكَتَ لَيْحِبِطَنَّ عَمَلُكَ“ اور علیؑ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا ”فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ“ پس تو صبر کر بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے۔ اور ابن ابی داؤد کے سوا دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں۔ ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفرنامہ کے فوائد میں ذکر کیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلاشبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے کہ جس وقت اُس نے اپنا قول

مَجَازٌ حَقِيقَتُهَا فَبَاعِبَرُوا وَلَا تَعْمُرُوا هُوَ نَوَاسِتْ هُنَّ
وَمَا حَسَنَ بَيْتٍ لَهُ زَحْرَفُ تَرَاهُ إِذَا زُلْزِلَتْ لَمْ يَسْكُنْ

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے ان الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقاق العید کے پاس آیا اور اُن سے اس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا ”تم مجھ کو یہ تو بتاؤ کہ کھف میں کیا حسن ہے؟“ (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سوا کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اس بات کو سن کر پھڑک گیا اور کہنے لگا ”بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ۔“

خاتمہ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول ”فَادْخُلْنِي بَيْنَ أَجْرَجٍ مِنَ التَّابُوتِ وَأَوْهَى مِنْ بَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ“ برا تصور کیا گیا ہے کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ موکد کیا ہے اُن سے اچھے معنی اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جل شانہ نے اس مثل میں اِنَّ داخل کر کے اَوْهَى اَفْعَلَ التَّفْصِيلِ کا صیغہ وَهْن سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرف باللام وارد کیا ہے اور اس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار بلکہ محال امر ہے اور حریری نے ان سب خوبیوں کو اڑا کر ضرب المثل کی صورت ہی مسخ کر ڈالی۔ لیکن خدا کے اس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے ”اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِيْ اَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھڑ سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے ”لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَزَنُ عِنْدَ اللّٰهِ جَنَاحَ بَعُوْضَةٍ“ اور اس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے چھڑ سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہو اُسے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھڑ سے کمتر یعنی اُس کے ایک پر کو مثال میں پیش کیا ہے۔ میں کہتا ہوں بہت سے لوگوں نے

۱۔ اگر تم شرک کرو گے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع جائے گا۔

۲۔ بے شک خدا اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے چھڑ کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

۳۔ اگر دنیا کو خدا کے نزدیک چھڑ کے پر برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

اس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد ”فَمَا فَوْقَهَا فِي الْحَسَةِ“ یعنی مجھ سے بڑھ کر حقیر چیز ہے اور بعضوں نے اس کی تعبیر مَا ذُوْنَهَا یعنی مجھ سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

چھتیسویں نوع

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں۔ ابو عبیدہ۔ ابو عمر الزہد اور ابن درید وغیرہ اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بے حد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابو بکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ سال کی لگاتار محنت میں لکھا تھا بہترین کتاب جو غرائب القرآن کے بارے میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے ابی حیان نے بھی اس بارے میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔ ابن الصلاح کہتا ہے ”میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ ’قال اهل معانی‘ (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنہوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجاج۔ فراء اور اخفش اور ابن الانباری وغیرہ۔ غرائب القرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابی ہریرہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّحْسُّوا غَرَائِبَهُ“ اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے۔ ابن عمر کی مرفوع حدیث سے بھی بیہقی ہی روایت کرتا ہے کہ ”جس شخص نے قرآن پڑھا اور اس کے معانی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس نیکیاں ملیں گی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔ اعراب القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحو کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قراءت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔ جو شخص غرائب القرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع بلانا ضروری ہے اور ظن سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلم الثبوت عرب کے باشندے اور زبان دان تھے پھر قرآن بھی انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہ جاتے تھے۔ ابو عبیدہ نے کتاب الفصائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیقؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَفَاكِهَةٌ وَأَبْنَا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملے گا اور کون سی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ میں اس بات کو بیان کروں جسے میں جانتا نہیں ہوں“ انسؓ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے برسر منبر ”وَفَاكِهَةٌ وَأَبْنَا“ کو پڑھ کر فرمایا اس ”فَاكِهَةٌ“ کو تو ہم

۱۔ قرآن کے معنی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو۔

جانتے ہیں مگر ”اب“ کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا ”ان هذا لهو الكلف يا عمر“ یعنی اے عمر (یہ اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور ناقابل برداشت امر ہے اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ کو ”فَطَرِ السَّمَوَاتِ“ کے معنی نہیں معلوم تھے پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرا نشین عرب آئے) یہ دونوں باہم ایک کنوئیں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے اور ان میں سے ایک نے بیان کیا ”أَنَا فَطَرْتُهَا“ یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا“ اور ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ ”وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”میں نے اس کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا اور انہوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا“ اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا کی قسم نہیں جانتا کہ ”حَنَانًا“ کے کیا معنی ہیں“ اور فریابی نے روایت کی ہے ”حدثنا اسرائيل“۔ حدثنا سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباسؓ کہ انہوں نے کہا ”میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو ”غُسْلَيْنِ: حَنَانًا. أَوَّاهٌ اور الرِّقِيمِ“ کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے اُس نے کہا ابن عباسؓ کہتے تھے ”مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باری تعالیٰ ”رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا.....“ کے معنی کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سنا ”تعالِ اَنَاتَعَكَ“ یعنی آ۔ میں تجھ سے جھگڑوں اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھے معلوم نہیں کہ ”غُسْلَيْنِ“ کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ زقوم ہے۔

فصل

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شروط المفسر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ”غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء۔ افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کا حاجت مند رہتا ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کر لئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازم ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السید کی کتاب ہے ازہری کی کتاب العہدیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم۔ قزاز کی کتاب الجامع۔ جوہری کی صحاح۔ فارابی کی الباع اور ضاغانی کی کتاب مجمع البحرین یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ خاص کراہی افعال کے بارے میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ۔ ابن الظریف اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطرغ کی کتاب بے حد جامع اور عمدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارے میں رجوع لانے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباسؓ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں کیونکہ انہوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں چنانچہ میں ذیل میں انہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباسؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں۔ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباسؓ سے روایت کئے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے ثنی نے بیان کیا۔ ان دونوں نے کہا حدیث ابو صالح عبد اللہ بن صالح۔ حدیث معاویہ بن صالح۔ عن علی بن ابی طلحہ اور علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے (ذیل کے اقوال باری تعالیٰ کے حسب ذیل معنی فرمائے)

”يُؤْمِنُونَ. يُصَدِّقُونَ“ (تصدیق کرتے ہیں) يَتَمَادُونَ. مَطَهْرَةٌ مِنَ الْقَدَرِ وَالْأَذَى (گندگی اور خش و خاشاک سے پاک بنا کر غلطاں و پیچاں کئے جاتے ہیں) الْخَاشِعِينَ. الْمَصْذِقِينَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ. نِعْمَةٌ (نعمت ہے) وَفُؤِمَهَا الْحِطَّةُ (گندم) الْأَمَانِيُّ (احادیث) (باتیں) فَلُوبُنَا غُلْفٌ. فِي غَطَاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) مَا نَنْسَخُ. نُبْدِلُ (ہم تبدیل نہیں کرتے) اَوْ نَنْسَاهَا. نَتْرَكُهَا فَلَا نَبْدِلُهَا (ہم اس کو چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) مَثَابَةٌ. يَشُوبُونَ إِلَيْهِ ثُمَّ يَرْجِعُونَ (وہاں جا کر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) خَنِيفًا. حَاجًّا (حج کرنے والے) شَطْرَهُ نَحْوَهُ (اُس کی طرف) فَلَا جُنَاحَ. فَلَا حَرَجَ (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ. عَمَلُهُ (شیطان کے کام) أَهْلٌ بِهِ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ. ذَبْحٌ لِلطَّوَاغِثِ (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) ابْنِ السَّيْلِ. الضَّيْفُ الَّذِي يَنْزِلُ بِالْمُسْلِمِينَ (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اترتا ہے) إِنْ تَرَكَ خَيْرًا. مَالًا (مال) جُنْفًا. اِثْمًا (گناہ) حُدُودَ اللَّهِ. طَاعَةَ اللَّهِ (خدا کی فرمانبرداری) لَا تَكُونُ فِتْنَةً شَرَكٌ. فَرَضٌ. أَحْرَمٌ حَرَامٌ بِنَايَا (قُلِ الْعَفْوَ. مَا لَا يَنْبَغُ فِي أَمْوَالِكُمْ) (جو چیز تمہارے مالوں میں عیاں نہ ہو) لَا غَنَتُكُمْ. لَا خَرَجَكُمْ وَضِيقٌ عَلَيْكُمْ (تم کو وقت اور تنگی میں ڈالے) مَا لَمْ تَمْسُوهُمْ أَوْ تَفْرِضُوا. الْمَسَّ الْجَمَاعَ وَالْفَرِيضَةَ الصَّدَاقَ (اس کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں) فِيهِ سَكِينَةٌ رَحْمَةٌ (اُس میں رحمت ہے) سَنَةٌ نَعَاسٌ (اُدگھ) وَلَا يُوْذُهُ يَثْقُلُ عَلَيْهِ (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَانٌ. حَجَرٌ صَلْدٌ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مُتَوَفِّيكَ مُمِينُكَ (تجھے موت دینے والا) رِبِّيُّونَ. جُمُوعٌ (جماعتیں) حُوبًا كَبِيرًا اِثْمًا عَظِيمًا (بہت بڑا گناہ) نَخْلَةٌ مَهْرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوا اخْتَبَرُوا (آزمائیں) اَنْتُمْ عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صِلَاحًا (خوبی) كَلَالَةً. مَنْ لَمْ يَتْرَكَ وَالِدًا وَلَا وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو) وَلَا تَغْضُلُوهُمْ. تَقْعُرُوهُمْ (اُن پر زبردستی نہ کرو) وَالْمُحْصَنَاتُ كُلُّ ذَاتِ زَوْجٍ (ہر ایک شوہر دار عورت) طَوْلًا. سَعَةً (کشائش) مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُصَافِحَاتٍ. عَفَافٌ غَيْرُ زَوَّانٍ فِي السَّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ (وہ پاک دامن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلَا تُتَخَذَاتِ اخْدَانِ اخْلَاءَ (یار لوگ) فَاِذَا اُخْصِنَ تَزَوَّجْنَ (جب وہ نکاح کر لیں) اَلْعَنَتُ الزَّوْنِي (بدکاری) مَوَالِي عَصَبَةٍ (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث) قَوَّامُونَ اِمْرَاءَ (حاکم) قَانِتَاتٌ مَطِيعَاتٌ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ قَرَابَةٌ (وہ شخص کہ اُس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ الرَّفِيقِ (دوست) فَيُتِيَا الَّذِي فِي الشَّقِّ الَّذِي فِي بطنِ النَّوَاهِ (بکھجور کی گٹھلی کے شکاف میں جو جھلی نما ریشہ ہوتا ہے) اَلْجَنْبِ الشَّرَكِ (شرک) نَقِيرًا النَّقْطَةِ الَّتِي فِي ظَهْرِ النَّوَاةِ (وہ نقطہ جو بکھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَأُولَى الْأَمْرِ اَهْلُ الْفَقْهِ وَالَّذِينَ (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثُبَاتٌ غَضَبًا. سَرِيَا مُتَفَرِّقِينَ (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے

لئے چلنا) مُقَيَّنًا حَفِیْظًا (نگرائی کرنے والا) اَزْكَسَهُمْ اَوْقَعَهُمْ (ان کو بلا میں ڈالا) حَصِرَتْ ضَاقَتْ (اُن کے سینے تنگ ہو گئے) اُولٰی الضُّرِّ العَذْر (معذور لوگ) مُرَاعِمًا التحول من الارض الى الارض (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا) وَاِسْبَعَةَ رِزْقٍ (روزی) مَوْقُوفًا مفروضًا (فرض شدہ) تَأَلَّمُونَ تَوَجَعُونَ (دکھ دیئے جاتے ہو) خَلَقَ اللّٰهُ دِیْنَ اللّٰهِ (خدا کا دین) نَشُوْزًا بَعْضًا (رنج و کینہ کی وجہ سے) كَالْمَعْلَاقَةِ لَا هٰی اَیْمٌ وَلَا هٰی ذَاتُ زَوْجٍ (وہ عورت کہ بے شوہر ہے اور نہ شوہر والی) وَ اِنْ تَلَّوْا اَلِیْسَتُكُمْ بِالشَّهَادَةِ (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھيرو) اَوْ تُعْرِضُوْا عَنْهَا (یا اُس کی گواہی سے روگردانی کرو) وَقَوْلِهِمْ عَلٰی مَرْیَمَ بُهْتَانًا لِّعِنٰی رَمَوْهَا بِالْزَنَاءِ (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریم کو بد چلنی کی تہمت لگائی) اَوْفُوا بِالْعُقُوْدِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ وَمَا حَرَّمَ وَمَا فَرَضَ وَمَا حَذَّ فِی الْقُرْآنِ كَلَّه (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال - حرام - فرض اور حد (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو) یَجْرِمَنَّكُمْ یَحْمِلَنَّكُمْ (تم پر ڈالی جائیں گی) شُبَّانٌ عِدَاوَتٍ (دشمنی) اَلْبُرِّ مَا اُمِرْتُ بِهِ (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے) وَالتَّقْوٰی مَا نُهِیْتُ عَنْهُ (جس سے تم منع کئے گئے ہو) اَلْمُنْحَنِقَةُ الَّتِی تَخْتَقُّ فُتْمُوْت (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو) وَ اَلْمَوْقُوْدَةُ الَّتِی تَضْرِبُ بِالْخَشَبِ فُتْمُوْت (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو) وَ اَلْمُتَرَدِّیَةُ الَّتِی تَتَرَدِّی مِنْ الْجَبَلِ (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمہ سے مرا ہو) وَ اَلنَّطِیْحَةُ الشَّاةُ الَّتِی تَنْطَحُ الشَّاةُ (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکری ہو یا اُس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو) وَمَا اَكَلَ السَّبْعُ اَخْذَهَا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو) اِلَّا مَا ذَكَّیْتُمْ ذَبَحْتُمْ وَبِهِ رُوْحٌ (جس کو تم نے اس میں کچھ روح پا کر خود ذبح کیا ہو) اَلْاَزْلَامُ الْقِدَاحُ (جوئے کے تیر) غَیْرُ مُتَجَانِفٍ مُتَعَدِّ (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا) اَلْجَوَارِحُ الْکِلَابُ. وَ اَلْفُھُوْدُ. وَ اَلصَّقُوْرُ وَ اَشْبَاهُهَا (کتے - چیتے - چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور) مُكْیَلِیْنِ. ضَوَارِی (درندہ جانور) وَ طَعَامُ الذِّیْنِ اَوْ تَوَالِکِتَابَ ذَبَائِحِهِمْ (اہل کتاب کے ذبیحے) فَافْرِقْ اَفْصَلَ (جدا کر) وَمَنْ یُرِدِ اللّٰهُ فِتْنَةً ضَلٰلَةً (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے) وَ مُهْیْمِنًا اٰمِنًا الْقُرْآنَ اٰمِیْنٌ عَلٰی کُلِّ کِتَابٍ قَبْلَهُ (امین - یعنی قرآن اپنے سے تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار ہے) بِشُرْعَةٍ وَ مِنْهَا جَا سَبِیْلًا وَ سُنَّةٌ (طریقہ اور راستہ) اِذْلَلَّ عَلٰی الْمُؤْمِنِیْنَ رَحْمَاءُ (رحم کرنے والے) مَغْلُوْلَةٌ یَعْمِنُوْنَ بِخَیْلِ اَمْسَکْ مَا عِنْدَهُ تَعَالٰی اللّٰهُ عَنْ ذٰلِکَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے) بِحِیْرَةٍ هٰی النّٰقَةُ الْخَ (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نہ ہے یا مادہ اگر وہ بچہ نہ ہوتا تو اُس اونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے) اَوْ سَانِبَةً اُنْ چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاذ کیا کرتے (سانڈ) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوتے نہ اُن کی اوان اتارتے اور نہ ان پر کچھ بار کیا کرتے اور وَصِیْلَةٌ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گا بھن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گا بھ کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ نہ یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہو کر کھاتے اور اگر مادہ اور مرد بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلہ کر دیا اور ہم پر حرام بنا دیا اور حَامِ اس نراونٹ کو کہا جاتا تھا

جس کے بچہ نے بھی بچے جنا لئے ہوں اور اس حالت میں اہل عرب اس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنالیا ہے اور پھر اس پر نہ بوجھ لادتے تھے اور نہ اس کا اون اتارتے تھے اور نہ اس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اونٹ کے مالک کے سوا دوسرے ہی آدمی کی ملک کیوں نہ ہوتا (مِذْرَارًا بَعْضُهَا يَتَّبِعُ بَعْضُهَا) (ایک کے پیچھے ایک لگاتار) وَيَتَنَاوَنَ عَنْهُ يَتَبَاعِدُونَ (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا نَسُوا تَرَ كُورًا (چھوڑ دیا) مُبْلِسُونَ (ناامید ہوتے ہیں) يَصْدِفُونَ يَعْدِلُونَ (تجاوز کرتے ہیں) يَدْعُونَ (عبادت کرتے ہیں) جَرَحْتُمْ كَسَبْتُمْ مِنَ الْإِثْمِ (جو کچھ تم نے گناہ کما ہے) يَفْرِطُونَ يَضِيعُونَ (ضائع کرتے ہیں) شَيْعًا اِهْوَأَ مُخْتَلِفَةً (مختلف غرضیں) لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ حَقِيقَةٌ (پرہیز کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) تُبْسَلُ تَفْضَحُ (فضیحت کیا جاتا ہے) بِاسْطُوا أَيْدِيَهُمْ البسط الضرب (بسط کے معنی مارنے کے ہیں) فَالِقُ الْأَصْبَاحِ ضَوْءُ الشَّمْسِ بِالنَّهَارِ وَضَوْءُ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسْبَانًا عِدَدَ الْأَيَّامِ وَالشُّهُورِ وَالسِّنِينَ (دنوں۔ مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ قِصَارُ النَّخْلِ الْأَصْفَى عَرَوْقَهَا بِالْأَرْضِ (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں) وَخَرَفُوا تَخَرَّصُوا (افتر پردازی کی) قُبْلًا مَعَانِيَةً (دیکھنے میں) مِتًّا فَآخِيَنَاهُ ضَالًّا فَهَدَيْنَاهُ (اس کو گمراہ پا کر راہ سے لگایا) مَكَانَتَكُمْ نَاجِيَتَكُمْ (تمہارا ناحیہ) (طرف) جَجْرًا حَرَامٌ حُمُولَةٌ (اونٹ۔ گھوڑے۔ شجر۔ گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے) وَفَرُشًا الْغَنَمُ (بھیڑ بکریاں) مَسْفُوحًا مَهْرَاقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا مَا عَلِقَ بِهَا مِنَ الشَّحْمِ (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) أَلْ حَوَايَا الْمُبْعَرِ (بینگنیاں رہنے کی آنتیں) إِمْلَاقٌ الْفَقْرُ (تنگدستی) دِرَاسَتُهُمْ يَلَاوَتُهُمْ (اُن کا پڑھنا) صَدَفٌ اَغْرَضَ (روگردانی کی) مَذُومًا مَوْمًا (ملاست کردہ شدہ) رِيْشًا مَالًا (کوئی مال) حَيْثُ سَرِيعًا (تیز چال) رَجَسَ سَخَطَ (ناراضی) صَرَاطَ طَرِيقَ (راستہ) افْتَحَ اقْضَ (پورا کر دے) آسَى آخِرُنَ (رنج کرتا ہوں) عَفَوْا كَثُرُوا (بڑھ گئے) وَيَذَرُكَ إِلَهَتَكَ يَتْرَكَ عِبَادَتَكَ (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوفَانُ الْمَطَرُ (بارش) مُتَبَّرٌ خُسْرَانٌ (گھاٹا) آسِفًا الْحَزِينُ (غمگین) إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ (ان ہو الا عذابک) کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟ عَزْرُوهُ حَمُوهُ وَوَقَرُوهُ (اس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَانَا خَلَقْنَا (ہم نے پیدا کیا) فَانْبَجَسَتْ اَنْفَجَرَتْ (یہ نکلیں) نَتَقْنَا الْجَبَلَ رَفَعْنَاهُ (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) كَانَتْ خَفِيٌّ عَنْهَا لَطِيفٌ بِهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے) يَا اُسَ كُوْجَانْتَا (طِيفُ اللَّمَّةِ) شَيْطَانُكَ وَسْوَسَ (نزدیکی) لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا لَوْلَا اَحْدَثْتَهَا لَوْلَا تَلَقَّيْتُهَا فَانْشَأْتَهَا..... (تم نے کیوں نہ خود دنیا مجھڑہ بنالیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سر نو پیدا کر لیا) بَنَانُ الْأَطْرَافِ (ہاتھ پیر) جَاءَ كُمْ الْفَتْحُ الْمَدَدُ (امداد الہی) فَرَقَانَا الْمَخْرَجُ (بلا سے نکلنے کا راستہ) لِيُبْتَلُوْكَ لِيُثْبِتُوكَ (تا کہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں) يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ بَدَرَ فَرَقَ اللَّهُ فِيهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ (جنگ بدر کا دن جس میں خدا نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا) فَشَرَّ ذُبِيْهِمْ مِنْ خَلْقِهِمْ نَكَلَ بِهِمْ مِنْ بَعْدِهِمْ (ان کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن کو قتل و غارت کر) مِنْ وَلَا يَتِيهِمْ مِنْ مِيرَاتِهِمْ (ان کی وراثتوں سے) يُضَاهِيَتُونَ يَشْبَهُونَ (مشابہ ہوتے ہیں) كَافَّةً جَمِيعًا (سب کے سب) لِيُوَاطِنُوا يَشْبَهُوْا (تا کہ شبہ ڈالیں) وَلَا تَفْتِنَنِي وَلَا تَخْرُجَنِي (اور مجھ کو نہ نکالے) اِخْذِي

الْحُسْنَيْنِ فَتَحْ أَوْ شَهَادَةً (فتح - یا شہادت) مَبْغَارَاتِ الْغَيْرَانِ فِي الْجَبَلِ (پہاڑ کے غار - گڑھے) مُدْخَلَا السَّرِبِ (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ بلیں اور بھٹے) أُذُنٌ. يَسْمَعُ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں) کَانَ كَيْ (کچے) وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ اِذْهَبِ الرِّفْقَ عَنْهُمْ (ان پر سے نرمی کو اٹھالے) وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ. اسْتِغَارُهُ (رسول کی مغفرت خواہی) سَكَنَ لَهُمْ رَحْمَةً (رحمت ہے اُن کے لئے) رِيَّةٌ شَكٌّ - اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ لِعَنَى الْمَوْتِ (خدائے پاک اُن کی موت مراد لیتا ہے) الْاَوَّاهِ الْمُؤْمِنِ التَّوَابِ (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَائِفَةٌ عُصْبَةٌ (ایک ٹکڑی) قَدَمَ صِدْقٍ سَبَقَ لَهُمُ السَّعَادَةُ فِي الذِّكْرِ الْاَوَّلِ (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلَا اَذْرَاكُمْ. اَعْمَلَكُمْ (تم کو خبردار نہیں کیا) تَرَهَّقَهُمْ تَغْشَاهُمْ (ان کو ڈھانپ لیا ہے) عَاصِمٌ. مَانِعٌ (بچانے والا) تَفِيضُونَ. تَفْعَلُونَ (کرتے ہیں) يَغْزُبُ يَغِيبُ (چھپتا ہے) يَتَنَوَّنُ يَكُونُ (پوشیدہ رکھتے ہیں) يَسْتَفْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْطُونَ رُوسَهُمْ (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) لَا جَرَمَ. بَلَى (بے شک ہاں) اَخْبِتُوا خَافُوا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّنُورِ نَبْعٌ (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ رہے) اَقْلَبِعِي اسْكُنِي (سکون پر آ جا) كَانَ لَمْ يَغْنُوا يَعْشُوا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) جِنْدٌ نَضِيجٌ (پختہ بھنا ہوا) سِنَى بِهِمْ سَاءَ ظَنًّا بِقَوْمِهِ (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا بِاضْيَافِ (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے) غَصِيبٌ شَدِيدٌ (سخت دن) يَهْرَعُونَ يَسْرَعُونَ (دوڑتے ہوئے) بِقَطْعِ سَوَادِ (رات کی تاریکی) مُسَوِّمَةٌ مَعْلَمَةٌ (نشان کئے گئے) مَكَانَتُكُمْ نَاحِيَتُكُمْ (تمہاری سمت) اَلَيْمٌ مُوْجِعٌ (دکھ دینے والا) زَفِيرٌ صَوْتٌ شَدِيدٌ (سخت اور کڑا کے کی آواز) شَهِيْقٌ (صوت ضعیف) (پست اور دھیمی آواز) غَيْرَ مَجْدُوذٍ غَيْرَ مَنْقُطِعٍ (نہ کٹنے والی) وَلَا تَرَكْنُوْا. تَذَهَبُوا (نہ جاؤ) شَفَفَهَا غَلَبَهَا (اس پر غلبہ کر لیا) مُتَكَاءٌ مَجْلِسًا (بیٹھنے کی جگہ) اَكْبَرْنَاهُ. اعْظَمْنَاهُ (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا) فَاسْتَعْصَمَ امْتَنَعَ (وہ رک رہے) بَعْدَ اُمَّةٍ جِنِّ (کچھ دیر بعد) تُخْضِنُونَ تَحْزَنُونَ (جمع کر رکھیں) يَغْصِرُونَ الْاَعْنَابُ وَالذَّهْنُ (انگوروں اور روغنی تخموں کو) حَضَخَصَ تَبَيَّنَ (کھل گیا) زَعِيمٌ كَفِيلٌ (ذمہ دار) ضَالِكٌ الْقَدِيمِ. خَطَاءٌ كَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنَوَانٌ مَجْتَمِعٌ (اکٹھا) هَادٍ. ذَا عٍ (خدا کی طرف بلانے والا) مُعْتَابَاتِ الْمَلَائِكَةِ (فرشتے) يَحْفِظُونَهُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ بِاِذْنِهِ (اس کے حکم سے) بِقُدْرِهَا عَلَى قَدْرِ طَاقَتِهَا (اس کی طاقت کے موافق) سُوءُ الدَّارِ سُوءُ الْعَاقِبَةِ (انجام بد) طُوبَى فَرَحٍ وَقَرَّةٍ عَيْنِ (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) يَبْسُ يَنْعَلِمُ (جانتا ہے) مَهْطِعِينَ (ناظرین دیکھنے والے ہو کر) فِي الْاَصْفَادِ فِي وِثَاقٍ (بندوں میں جکڑے ہوئے) قِطْرَانِ النِّحَاسِ الْمَذَابِ (پگھلایا ہوا تانبا) يُوْذُ يَتَمَنَّى (آرزو رکھتا ہے) مُسْلِمِينَ مُوَحِّدِينَ (خدا کو واحد ماننے والے) شَيْعَ اُمَمٍ (قومیں) مُوزُونٌ مَعْلُومٌ. حَمَاءٌ مَسْتُونٌ طِينٌ دُطْبٌ (گلا وہ) اَغْوَيْتَنِي اَضَلَّتَنِي (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَاَمْضِ (اس کو پہنچا دے) بِالرُّوحِ بِالْوَحْيِ (وحی کے ذریعہ سے) دَفْ ثِيَابٍ (کپڑے) وَمِنْهَا جَائِرٌ الْاِهْوَاءِ الْمُخْلِفَةُ (مختلف خود غرضیاں) تُسَيِّمُونَ تَرَعُونَ (چراتے ہو) مَوَاحِرَ جَوَارِي (چلنے جاری ہونے والی) تُشَاقُّونَ تُخَالِفُونَ (باہم اختلاف کرتے ہو) تَتَفَيَّوْا تَتَمِيلُ (جھکتا ہے) خَفْدَةٌ الْاَضْهَارِ (داماد) اَلْفَحْشَاءِ الزَّانَا. يَعْظُمُكُمْ يَوْصِيْكُمْ (تم کو ہدایت کرتا ہے) اَرْبَنِي اَكْثَرُ وَقَضَيْنَا اَعْلَمْنَا (ہم نے بتلا دیا) فَجَاسُوا فَمَشُوا. (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِيرًا سَجْنًا (قید خانہ) فَصَلَّنَاهُ بَيْنَاهُ (ہم نے اس کو واضح کیا) اَمَرْنَا

مُسْرِفِيهَا سَلَطْنَا سِرَازَهَا (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَرْنَا أَهْلَكْنَا (ہلاک کر ڈالا) وَقَضَىٰ أَمْرًا (حکم دیا) وَلَا تَقِفْ لَا تَقُلْ (نہ کہو) زَفَاتًا غَبَارًا (گرد بنا کر) فَسَيُفْقَضُونَ يَهْزُونَ (سر ہلائیں گے براہ تعجب) بِحَمْدِهِ بِأَمْرِهِ (اس کے حکم سے) لَا حَتْبُكَ لَاسْتَوْلِينَ (بے شک ہم اُن کو غلبہ دیں گے) يُزْجِي يَجْرِي (چلتی ہے) قَاصِفًا عَاصِفًا (باد تند) تَبِيعًا نَصِيرًا (مددگار) زَهُوقًا زَاهِبًا (جانے والا مٹنے والا) يَوْسًا قَنُوطًا (ناامید ہو جانے والا) شَاكِلَتِهِ نَاحِيَتِهِ (اس کی سمت) كَسَفًا قَطْعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُورًا مَلْعُونًا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنَاهُ فَصَلَّنَاهُ (اس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُلْتَبِسًا (مشوک) قَيْمًا عَذْلًا (معتدل) الرِّقِيمِ الْكِتَابِ. تَزَاوَرُ تَمِيلُ (جھکتا ہے) تَقْرُضُهُمْ تَذَرُهُمْ (اُن کو چھوڑ جاتا ہے) بِالْوَصِيدِ بِالْفَنَاءِ (غار کے صحن میں) وَلَا تَعْدُ غَيْنَاكَ عَنْهُمْ لَا تَنْغَدَاهُمْ إِلَىٰ غَيْرِهِمْ (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال) كَالْمُهْلِ عَكَرَ الزَّيْتِ (تیل کی گاد) الْبَاقِيَاثُ الصَّالِحَاتِ ذِكْرُ اللَّهِ مَوْثِقًا مَهْلِكًا (جائے ہلاکت) مَوْنًا مَلْجَاءَ (جائے پناہ) حُقْبًا دَهْرًا (مدت دراز) مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيًّا عَلَمًا (ہر چیز کا علم) عَيْنِ حِمَّةٍ حَارَّةٍ (گرم چشمہ) زُبْرُ الْحَدِيدِ. قَطَعَ الْحَدِيدُ (لوہے کے ٹکڑے چادریں) الصَّدْفَيْنِ جَبَلَيْنِ (دو پہاڑ) سَوِيًّا غَيْرِ خَرَسٍ (گوگنا نہ تھا) خَنَانًا مِنْ لَدُنَّا. رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِيًّا. هُوَ عَيْسَىٰ (وہ عیسیٰ ہیں) جَبَّارًا شَقِيًّا. عَصِيًّا (نافرمان بردار) وَاهْجُرْنِي. اجْتَنِي (مجھ سے پرہیز کر) خَفِيًّا لَطِيفًا (صاحب لطف و مروت) لِسَانٌ صَدِيقٌ عَلِيًّا لَشَاءِ الْحَسَنِ (اچھی شاء کرنے کے لئے) غِيًّا خَسِرَانًا (گھانا اور نقصان) لَغَوًا. بَاطِلًا (باطل بیکار) اَثَاثًا. مَالًا. ضِدًّا. اَعْرَانًا (مددگار لوگ) تَوَرَّضْهُمْ أَزًّا. تَغْوِيَهُمْ اغْوَاءُ (ان کو خوب بھکائے گا) نَعْبُدُ لَهُمْ عَدَا انْفَاسَهُمِ الَّتِي يَتَنَفَّسُونَ فِي الدُّنْيَا تَهَيُّجُهُمْ (یعنی جو سانسیں وہ دنیا میں لیتے ہیں اُن کا بھی ہم شمار رکھیں گے) وَرَدًا عَطَاشًا (پیا سے ہو کر) عَهْدًا شَهَادَةً اِنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِذَا عَظِيمًا. هَذَا. هَذَا (ڈھائے گئے) رَكْزًا. صَوْتًا (کوئی آواز) بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ - الْمَبَارَكِ وَاسْمُهُ طُوًى (مبارک وادی جس کا نام طوی ہے) اَتَكَاذُ اخْفِيهَا لَا اُظْهَرُ عَلَيْهَا اَحَدًا غَيْرِي (اپنے سوا اور کسی کو اُس کا پتا نہ لگنے دوں) سِيرَتَهَا خَالَتَهَا (اس کی حالت) وَفْتَنَّاكَ فُتُونًا. اخْتَبَرْنَاكَ اخْتِبَارًا (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی) وَلَا تَبِنَا تَبْنِيًّا (درنگ نہ کرو) اَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ زَوْجَةً (ہر چیز کا جوڑا) (مادہ) پيدا کیا) ثُمَّ هَنَدَىٰ لِمَنْكِحِهِ وَمَطْعَمِهِ. وَمَشْرَبِهِ مَوْسَكِنِهِ (پھر اس کے جفتی کھانے۔ غذا استعمال کرنے۔ پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لَا يَضِلُّ لَا يَخْطِئُ (غلطی نہیں کرتا) تَنَازَةً حَاجَةً (دوسری حاجت) فَيُسْجِئُكُمْ فِيْهِ لِكُمْ (پھر وہ تم کو ہلاک کر دے) اَلْسَلَوَىٰ. طَائِرٌ يَشْبَهُ السَّمَانِي (بیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلَا تَطْغَوْا لَا تَطْلُمُوا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوَىٰ شَقِيًّا (بد بخت ہوا) بِمَلِكِنَا بِأَمْرِنَا (ہمارے حکم سے) ظَلَّتْ أَقْمَتْ (جس پر تو قائم رہا) لَتَسِفَنَّ فِي الْيَمِّ نُسْفًا لِنَذَرِيْنَهُ فِي الْبَحْرِ. (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بَشَسٍ (برا ہوا) يَتَخَفَتُونَ يَتَسَارَوْنَ (خفیہ باتیں کرتے ہیں) قَاعًا مُسْتَوِيًّا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لَا نَبَاتَ فِيْهِ (جس میں کوئی روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِيًّا (کوئی نشیبی زمین) اَمْتًا رَابِيَةً (بلند ٹیلہ) وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ سَكْنَتِ (آوازیں ساکن ہوئیں) هَمْسًا الصَّوْتِ الْخَفِيِّ (آہستہ آواز) وَغَنَّتِ الْوُجُوهُ ذُلْتُ (شرسار روز لیل ہوں گے) فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا اِنْ يَظْلِمَ فَيَزَادُ فِي سَيِّئَاتِهِ (اس بات سے نہ

ڈرے گا کہ اس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے (فلک دوران (چکر میں) یسبحون یجرون (چلتے رہتے ہیں) ننقصها من أطرافها تنقص اهلها وبرکتها (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں) جذاذا حطامًا (ریزہ ریزہ) فظن أن لن نقدر عليه ان لن ياخذہ العذاب الذی اصابہ (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتا پڑے گا جو اس کو پہنچا) حدب شرف (بلندی) ينسلون يقبلون (آئیں گے) حصب شجر (درخت) کطی السجل للکتاب کطی الصحيفة علی الکتاب (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) بهیج حسن (خوشنما) ثانی عطفه. مستکبراً فی نفسه (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وهذوا الهمو (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تفتهم احرامهم من حلق الراس ولبس الثياب وقص الاظفار نحو ذلک (احرام سے نکلیں مثلاً سر منڈنا۔ کپڑے (سلے ہوئے) پہننا۔ ناخن کترانا یا اس طرح کے اور امور اجرام سے خارج ہونے کے کرنا) منسکاً عیذا (تہوار۔ روزِ مسرت) القانع متعفف (پرہیزگار) المعتبر سائل (مانگنے والا فقیر) اذا تمنی حدث (گفتگو کی) امنيته. حدیثہ (اس کی بات میں) یسطون یبطشون (قتل کر دیتے ہیں) خاشعون خائفون. ہسکتون (خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں) تنبت بالذہن هو الزيت (تیل) هیہات ہیہات بعید بعید (دور ہے دور ہے) تتبری يتبع بعضها بعضاً (متواتر کیے بعد دیگرے) وقلوبهم وجلة خائفین (دل ڈرے ہوئے ہیں) یجثرون. یستغیثون (فریاد کرتے ہیں) تنكبضون تدبرون (لوٹ جاتے ہیں) سامراً تہجرون تسمرون حور البیت وتقولون هجرا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بری بات کہتے ہو) عن الصراط لنا کبون عن الحق عادلون (حق سے دور ہونے والے ہیں) تحسرون تکذبون (جھٹلائیں گے) کالحون عابسون (منہ بناتے ہیں) یرمون المخصنات الحرائر (آزاد عورتیں) ما زکی ما اهدی (نہیں راہ پائی) ولا یاتل لا یقسم (قسم نہ کھالیں) دینهم حسابهم (ان کا مجاہدہ۔ مواخذہ) تستابسون تسأذنوا (باہم اذن لیا کرو) ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن لا تبدی خلا خیلها ومعصديها ونحرها وشعرها الا لزوجها (عورت اپنی پار میں اپنے بازو۔ اپنی گردن اور اپنے بال بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے) غیر اولی الا زبۃ المغفل الذی لا یشتہی النساء (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) ان علمتم فیہم غیراً ان علمتم لہم حیلۃ (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وآتوہم من مال اللہ ضعواعنہم من مکتاتہم (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فیتابکم امانکم (پی لونڈیوں میں سے) البغاء (زنا) نور السموات ہادی السموات (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مثل نورہ. فی قلب المؤمن (ایمان والے کے دل میں ہدایت ایزدی کی مثال) کمشکات موضع الفتیلہ (بتی رکھنے کی جگہ) فی بیوت مساجد. ترفع تکریم (عزت دیے جاتے ہیں) ویذکر فیہا اسمہ یتلى فیہا کتابہ (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) یسبح یصلی (نماز پڑھتا ہے) بالغدو. صلوۃ الغداۃ (فجر کی نماز) والاصال صلاۃ العصر (نماز عصر) بقیعۃ ارض مستویۃ (ہموار زمین) تحیۃ السلام ثوراً وابلاً (بارش) ثوراً ہلکی (ہلاک ہونے والی) ہباء منشوراً الماء المہراق (ہویا گیا پانی) ساکننا دائماً (ہمیشہ رہنے والا) قبضاً یسیراً سریعاً (جلد پکڑ لینا) جعل اللیل والنہار خلفۃ (جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اس عمل کو دن میں کر سکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رات کے وقت ادا کر سکتا ہے)

عِبَادًا الرَّحْمَنِ الْمُؤْمِنُونَ (ایماندار لوگ) هَوْنًا طَاعَتٍ۔ پاکدامنی اور انکسار کے ساتھ چلنا) لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ اِيْمَانُكُمْ (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطُّودِ كَالْجِبِلِ (پہاڑ کی طرح) فَكَبَّكِبُوا جَمَعُوا (اکٹھا کیا) رِبْحٍ شَرَفٍ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ كَانَكُمْ (گویا کہ تم) خَلْقُ الْاَوَّلِينَ دِينَ الْاَوَّلِينَ (پہلے لوگوں کے دین) هَضِيمٍ مَعِيشَةٍ (زندگی بسر کرنے کا سامان) فَرَهَيْنَ خَاذِقِينَ (کارگیری اور دستکاری کے ساتھ) الْاَيْكَةِ الْغِيْضَةِ (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) الْجِبِلَّةِ الْخَلْقِ (سرشت) فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيْمُونَ. فِي كُلِّ لَغْوٍ يَخْوَضُونَ (ہر ایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُورِكَ قَدَسَ (پاک ہوا) اَوْزَعْنِي اَخْلَعْنِي (مجھ کو دے) يُخْرِجُ الْخَبَّ يَعْلَمُ كُلَّ خَفِيَّةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ (زمین و آسمان کی ہر ایک مخفی بات کو جانتا ہے) طَائِرُكُمْ مَصَانِبُكُمْ (تمہاری مصیبتیں) اِذَا رَكَ عِلْمُهُمْ غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہو گیا) زِدِّ فِي قُرْبٍ (نزدیک ہوا) يُوزَعُونَ يَدْفَعُونَ (دیتے ہیں) ذَاخِرِينَ صَاغِرِينَ (حقیر و خوار ہو کر) جَامِدَةً قَائِمَةً (قائم ہے) اَتَقَنَ اَحْكَمَ (محکم کیا) جَذْوَةً شَهَابٍ (انگارا) سَرْمَدًا دَائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَتَوَّءَ تَثْقَلَ (گرا نبار ہو) وَتَخْلُقُونَ تَصْنَعُونَ (بناتے ہیں) اِفْكََا كَذِبًا (جھوٹ کہہ کر) اَذْنَى الْاَرْضِ طَرَفِ الشَّامِ (ملک شام کا ایک حصہ) اَهْوَنَ اَيْسَرَ (نہایت آسان بہت سہل) يَصْدَعُونَ يَتَفَرَّقُونَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تَصْغِرْ خَذَكَ لِلنَّاسِ (اس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم میں سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیر لو) الْفُرُورُ الشَّيْطَانُ: نَسِينَاكُمْ. تَرَكْنَاكُمْ (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) الْعَذَابُ الْاَدْنَى (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں اور بلائیں) سَلَقُواكُمْ اسْتَقْبَلُواكُمْ (تمہاری پیشوائی کریں گے) تُرْجَى تَوْجُرُ (دیر کر دیتے ہو) لِنُغْرِينَكَ بِهِمْ لِنُسَلِّطَنَّكَ عَلَيْهِمْ (ہم تم کو ان پر غلبہ دیں گے) الْاَمَانَةُ الْفَرَايِضُ (پنے ذمہ کی باتیں) جَهْلُولًا غَرَابًا مَرَا اللّٰهَ (خدا کے حکم سے غافل ہو جانے والا) ذَابَّةُ الْاَرْضِ الْاَرْضُصَ (دیمک) مِنْسَاتُهُ غَصَاهُ (ان کی لاشیں) سَيْلُ الْعَرَمِ الشَّدِيدِ (سخت اور زور کا سیلاب) خَمِطٌ (پیلو۔ جند) فُرُوعٌ جَلِيٌّ (دور کی گئی) الْفَتْحُ الْقَاضِي (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا قُوَّةَ فَلَا نَجَاتَ (چھٹکارا ہی نہیں) وَاَتَى لَهُمُ التَّنَاضُوشُ فَكَيْفَ لَهُمْ بِالرَّذِّ (وہ کیونکر رد کر سکتے ہیں؟) اَلْكَلِمُ الطَّيِّبُ ذِكْرُ اللّٰهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ (ادائے فرائض) قِطْمِيْرٌ (وہ کھال) جَهْلِيٌّ (جھلی) جَوَّجُورٌ كِشْلِيٌّ (جھلی کی پشت پر ہوتی ہے) لَغُوبٌ اَعْيَاءٌ (تھکن۔ ماندگی) خَسْرَةٌ. وِيلٌ (خرابی) كَمَا لَعْرَجُونَ الْقَدِيمِ اَصْلُ الْعَذْفِ الْعَتِيقِ (کھجور کی پرانی جڑ) اَلْمَشْحُونُ الْمَمْتَلِيٌّ (بھری ہوئی) الْاَبْجَدَاتِ الْقُبُورِ (قبریں) فِكْهُونَ. فِرْحُونَ (شادمان) فَاهْذُوهُمْ وَجْهَهُمْ (ان کو روانہ کرو) غَوْلٌ. صُدَاعٌ (دردِ سر) بَيْضٌ مُّسْكَنُونَ لَوْلَوْ مَكْنُونٌ (بیش بہا موتی) سِوَاءَ الْجَحِيْمِ وَسِطِ الْجَحِيْمِ الْقَوَا. وَجَدُوا (انہوں نے پایا ہے) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْاٰخِرِينَ. لِسَانٌ صِدْقِ الْاَنْبِيَاءِ كُلِّهِمْ (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسان صدق) شَيْعَتِهِ اَهْلُ دِيْنِهِ (اس کے دین والے) بَلَّغَ مَعَهُ السَّعْيَ الْعَمَلَ (کام کے موقع پر) تَلَّهَ صَرَغَهُ (ٹپک دیا) فَنَبَذْنَاهُ الْقَيْنَاهُ (ہم نے اس کو لا ڈالا) بِالْعُرَاءِ بِالسَّاحِلِ (کنارہ دریا پر) بِفَاتَيْنَيْنِ مُضِلَّيْنِ (گمراہ کرنے والے) وَلَا تَحِثْ حِثْنٌ مِّنَاصٍ لِّئْسَ حِثْنٌ فَرَارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اِخْتِلَاقٌ تَخْرِيصٌ (بات گھرنا، جھوٹ بولنا) فَلْيَسْرَتَقُوا فِي الْاَسْبَابِ السَّمَاءِ (آسمان پر چڑھ جاؤ) فَوَاقِ تَرْدَادٍ (واپس) قَطَنًا. الْعَذَابِ (ہمارا عذاب) فَطَفِقَ مَسْحًا جَعَلَ يَمْسَحُ (ملنے لگا) جَسَدًا شَيْطَانًا رُخَاءً حَيْثُ اَصَابَ سَطِيْعَةً لَهُ حَيْثُ ارَادَ (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع) ضَعْنًا خَرَمَةً (گھٹا) اُولَى الْاَيْدِي

القوة (زور والے) وَالْأَبْصَارِ الفقه فی الدین (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ عن غیر ازواجہن (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں) اَتْرَابُ مستویات (برابر کی چیزیں) غَسَاقُ الزمہریر (زمہریر کا کرہ) اَزْوَاجُ الْوَانِ مِنَ الْعَذَابِ (طرح طرح کے عذاب) یُکَوِّرُ یَحْمِلُ (بار کرتا ہے) السَّاحِرِینَ الْمُخَوِّفِینَ (خوف دلائے گئے) الْمُحْسِنِینَ الْمُہْتَدِینَ (راہ یافتہ) ذِی الطَّوْلِ السَّعَةِ وَالْغِنَى (کشادگی اور دولت مندی) دَابُ (حال) تَبَابُ خُسران (زیاں اور گھانا) اُدْعُوْنِی وَحَدُّوْنِی (توحید کے قائل ہو) فَهَدٰیْنَا هُمْ بَیْنَالْهَمِ (ہم نے ان کے لئے بیان کیا) رَوَاکِدَ وَقُوفًا (تھمے ہوئے) یُؤْبِقُهُنَّ یُهْلِکُنَّ (ان کو ہلاک کرتی ہے) مُقَرَّنِینَ مطیعین (علم ماننے والے) مَعَارِجُ الدَّرَجِ (زینے) وَرُخْرَفَا الذَّهَبِ (سونا) وَانَّهُ لَذِکْرٍ شَرَفٌ (عزت ہے) تُخَبِّرُونَ تُکْرَمُونَ (عزت کئے جاتے ہو) رَهْوًا بِسِمَتَا (ایک جانب ایک طرف) اَضَلَّہُ اللّٰہُ عَلٰی عِلْمِ فِی سَابِقِ عِلْمِهِ (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِیْمَا اِنْ مَکْنَاکُمْ لَمْ نَمَکْنِکُمْ فِیہ (ہم تم کو اس میں قابو نہ دیں گے) اَسِنَّ مَتَغٰیْرًا لَا تُقَدِّمُوْبَیْنِ یَدَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہِ لَا تَقُوْلُوْا خِلَافَ الْکِتَابِ وَالسَّنةِ (قرآن و حدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَجَسَّسُوْا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سراغ لگایا جائے) اَلْمَجِیْدُ الْکَرِیْمُ (بزرگ) مَرِیْجٌ یَّعْنٰی مُخْتَلَفٌ۔ بِاَسِیْقَاتِ طَوَالٍ (لمبی لمبی) اَبْسُ (شک) حَبْلِ الْوَرِیْدِ۔ رِگ گردن۔ قَتَلَ الْبَخْرَاصُونَ الْمَرْتَابُونَ (شک کرنے والے) فِی غَمْرَةٍ سَاهُونَ فِی ضَلَالَتِهِمْ یَتَمَادُّونَ (پنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) یُفْتَنُونَ یُعَذَّبُونَ (عذاب دیئے جاتے ہیں) یُهَجَعُونَ یَنَامُونَ (سوتے ہیں) صَرَّةٌ ضَجَّةٌ (غل کرتی ہوئی) فَصَلَّتْ لَطَمَتْ (ٹمانچہ مارا) بِرُکْبَہِ بِقُوَّتِہِ (اپنی قوت سے) بِاَیْدِ بِقُوَّةٍ (زور کے ساتھ) اَلْمَتِیْنِ الشَّدِیْدِ (مضبوط اور سخت) ذُنُوبًا دَلُّوْا (ڈول) اَلْمَسْجُودِ مَحْبُوسٍ (قید کیا گیا) تَمْوَرُ تَحْرُکِ (جنبش کرتی ہوگی) یُدْعُونَ یُدْفَعُونَ (دھکیلے جائیں گے) فَاِکْہِیْنِ مَعْجِبِیْنِ (خوش اور سرور) وَمَا اَلْتَّهَمُ مَا نَقَصْنَاهُمْ (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَائِیْمٌ کَذِبٌ (جھوٹ) رَیْبُ اَلْمُنُوْنِ اَلْمَوْتُ (مرگ) اَلْمُصِیْطَرُوْنَ مُسَلِّطُونَ (غلبہ دیئے گئے) ذُوْمِرَةٌ مِّنْظَرٍ حَسَنٍ (خوش نما منظر) اَغْنٰی وَاَقْنٰی اَعْطٰی وَاَرْضٰی (دیا اور خوش کیا) الْاَزْفَةُ (روز قیامت کا ایک نام ہے) سَامِدُونَ لَا هُوْنَ (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) اَلنَّجْمُ (جڑی وہ روئیدگی جوزمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّجَرُ (تندہ دار نباتات) اِلَآلَامُ (خلق) اَلْعَصْفُ (بھس) وَالرَّیْسُحَانُ خُصْرَةُ الزَّرْعِ (کھیتی کی سہری) فَبَآئِی اِلَآءِ رَبِّکُمْ مَا بَآئِی نِعْمَةِ اللّٰہِ (خدا کی کس نعمت کو) مَارِجٌ (خالص آگ) مَرَجٌ اَرْسَلُ (چھوڑا) بَرَزَخٌ حَاجِزٌ (اوٹ روکنے والی چیز) ذُو الْجَلَالِ ذُو الْعِظْمَةِ وَالْکِبْرِیَاءِ (بزرگی اور برتری کا مالک) سَنَفَرُغُ لَکُمْ هٰذَا وَعِیْدٌ مِّنَ اللّٰہِ لِعِبَادِہِ وَلَیْسَ بِاللّٰہِ شُغْلٌ (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفَدُونَ لَا تَخْرَجُونَ مِّنْ سُلْطَانِی (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شَوَاطِلُ لَہْبِ النَّارِ (آگ کی لپٹ) وَنَحَاسٌ دَخَانُ النَّارِ (آگ کا دھواں) جَنٰی۔ ثَمَارٌ (میوے) یَطْمِثُهُنَّ یَدُنْ مِنْہُنَّ (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَضَاحَتَانِ فَاِضْتَانِ (بہنے والی ہیں) رَقْرَقَ خُضِرُ الْمَجَالِسِ (گدے یا سوزنیاں) مُتَرَفِّعِینَ مِنْعَمِیْنِ (آرام دیئے گئے) اَلْمُقَوِّیْنَ الْمَسَافِرِیْنَ (مسافر لوگ) اَلْمَدِیْنِیْنَ مُحَاسِبِیْنَ (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرُوْحٌ (راحت) نَبْرَآہَا یَخْلُقُہَا (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں) لَا تَجْلَنَّا فِتْنَةً لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا۔ لَا تَسْلُطْہُمْ عَلَیْنَا فِیْفَتِنُوْنَا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تا

کہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلَا يَأْتِيَنَّ يَبْهَتَانِ يَفْتَرِيْنَهُ لَا يَلْحَقْنَ بِأَزْوَاجِهِمْ غَيْرَ أَوْلَادِهِمْ (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سوا کسی اور بچہ کو لاحق نہیں بناتی ہیں) قَاتَلَهُمُ اللَّهُ لَعْنَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ قَتْلٌ فَهُوَ لَعْنٌ (خدا ان پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مراد ہے) وَأَنْفِقُوا تَصَدَّقُوا (صدقہ دو) وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا يَنْجِيهِ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہاں کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَثَّتْ عَصَتُ يَعْنِي أَهْلَهَا (یعنی اس نے اپنی کنبہ والوں کی نافرمانی کی) تُمَيِّزُ تَتَفَرَّقُ (جدا ہوتی ہے) فَسُحْقًا بَعْدًا (دور ہو جیو) لَوْ تَذَهْنُ فَيُذْهِبُونَ لَوْ تُرْخَصْ لَهُمْ فَيُرْخِصُونَ (اگر ان کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَيْمٌ مَظْلُومٌ (سخت گنہگار) أَوْ سَطُهُمْ اَعْدَلُهُمْ (ان میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ روی پسند کرنے والا) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ هُوَ الْأَمْرُ الشَّدِيدُ الْمَفْطَعُ مِنَ الْهَوْلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ایسا سخت اور بدنما امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنادے گا) مَكْظُومٌ مَغْمُومٌ مَذْمُومٌ مَلُومٌ (ملامت کیا گیا) لَيُزْلِقُونَكَ يَنْفِذُونَكَ (تمہیں پالیں گے) طَغَى الْمَاءُ أَكْثَرَ (بڑھ گیا) وَاعِيَّةٌ حَافِظَةٌ (حفاظت کرنے والی) إِنِّي ظَنَنْتُ اِيَقَنْتُ (میں نے یقین کیا) غَسْلَيْنِ صَدِيدِ اَهْلِ النَّارِ (دو زخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِي الْمَعَارِجِ الْعُلُوِّ وَالْفَوَاضِلِ (برتری اور بلندی والا) سُبُلًا طُرُقًا (راستے) فَبَجَا جَا مُخْتَلِفَةً (جدا گانہ) جَذَرَبْنَا. فَعَلَهُ. وَامْرَأَهُ. وَقَدَرْتَهُ (خدا کا فعل اُس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلَا يَخَافُ بَخُوسًا. نَقْصًا. مَنْ خَسَنَاتِهِ (اس کی خوبیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلَا رَهَقًا. رِيَادَةٌ فِي سِيَاتِهِ. (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں۔ کثيًّا مَهِيْلًا. الرَّمْلُ السَّامِلُ (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبَيْلًا شَدِيدًا (سخت) يَوْمَ عَسِيرٍ شَدِيدٍ (سخت دن) لَوَاحَةٌ مَعْرُوضَةٌ (پیش آنے والی) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ. بَيِّنَاهُ (جب کہ ہم نے اس کو واضح کر دیا) فَاتَّبَعَ قُرْآنَهُ أَعْمَلُ بِهِ (اس پر عمل کر) وَالتَّفَتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ (دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن) (دونوں مل کر ایسے ہو جائیں گے جیسے) مَصْنُوتٌ مَصْنُوتٌ كَالْمَلَأِ (ہوتا ہے۔ سُذْيٌ هَمَلًا (بے غور) أَمْشَاجٌ مُخْتَلِفَةٌ الْأَلْوَانِ (رنگ برنگ) مُسْتَطِيرًا فَاشِبًا (کھلا ہوا۔ غیر مخفی) غَبُوسًا ضَيِّفًا (سخت تنگ) قُمْطَرِيرًا طَوِيلًا (دراز) كِفَاتًا كِنًا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ) رَوَاسِي جِبَالٍ (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مُشْرِفَاتٍ (بلند) فُرَاتًا عَذْبًا (شیریں) سِرَاجًا وَهَاجًا مُضِيًّا (روشن) الْمُعْضَرَاتِ الصَّاحِبِ (بدلیاں) ثَجَاجًا مُنْضِبًا (باقاعدہ) أَلْفَافًا مِجْتَمِعَةً (باہم اکٹھا) جَزَاءً وَفَاقًا. وَفَقِ اَعْمَالِهِمْ (ان کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَازًا مُتَنَزِّهًا (سیرکناں) كَوَاعِبَ نَوَاهِدَ (نوعمر جوان عورتیں) الرُّوحُ. مَلَكٌ مِنَ اعْظَمِ الْمَلَائِكَةِ خَلْقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. الرَّادِفَةُ النِّفْحَةُ الثَّانِيَةُ (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجْفَةٌ خَائِفَةٌ (ڈرے ہوئے) أَلْخَافِرَةُ (حیات) سَمَكُهَا بَنَاهَا (اُس کی بنیاد۔ عمارت) وَاعْطَشَ أَظْلَمَ (تاریک کی) سَفَرَةٌ كَتَبَةٌ (لکھنے والے) قَضِيًّا الْقَتْلُ (ایک جنگلی خودرو غلہ ہے جس کو قحط و گرائی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں) وَفَاكِهَةُ الثَّمَارِ الرُّطْبَةِ (تروتازہ میوے۔ پھل) مُسْفِرَةٌ مُشْرِقَةٌ (چمکتے ہوئے) كُوزٌ أَظْلَمَ (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا) اِنْكَدَرَتْ تَغَيَّرَتْ (متغیر ہو جائیں گے) غَسَّغَسَ بُحْبُثٌ (کھودی جائیں گی) عَلَيَيْنِ جَنَّتْ. يَحْزُورُ. يَبْعَثُ (برا بیخوش کیا جائے گا) يُوعُونَ يُسْرُونَ (خفیہ گفتگو)

کرتے یاد دل میں رکھتے ہیں) اَلْوَدُوْدُ الْحَبِيبُ (محبوب) لِقَوْلٍ فَصْلٍ حَقٍّ (حق بات) بِالْهَزْلِ الْبَاطِلِ (باطل بات) غِبَاءٌ هَشِيمًا (توڑی مروڑی) اُخْوَى مُتَغَيَّرًا (بگڑی ہوئی) مَنْ تَزَكَّى مِنَ الشَّرْكَ (شرک سے) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ. وَحَدَّ اللَّهُ (خدا کی توحید بیان کی) فَصَلَّى الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ (نماز پنجگانہ) الْغَاشِيَةِ. الطَّامَةِ. الصَّاحَةِ. الْحَاقَةِ اور الْقَارِعَةِ (یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں) ضَرِيعَ شَجَرٍ. مِنْ نَارٍ (ایک آگ کا درخت) وَنَمَارِقُ الْمَرَافِقِ (نرم تکیے اور بستر) بِمُصِيطَرٍ. بِجَبَّارٍ (زبردستی کرنے والا) لِبِالْمُرْصَادِ يَسْمَعُ وَيَرَى (دیکھتا اور سنتا ہے) جَمًّا شَدِيدًا (سخت) وَانَى كَيْفَ لَهُ (اس کی کیا حالت ہوگی؟) النَّبَجْدَيْنِ الضَّلَالَةِ وَالْهَدْيِ (گمراہی اور راہ یابی) طَحَاها قَسَمَهَا (اس کو بانٹا) فَالْتَمَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. بَيْنَ الْخَيْرِ وَالْشَّرِّ (نیکی اور بدی کے مابین) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا. لَا يَخَافُ مِنْ أَحَدٍ تَابِعَةٍ (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا) سَجَى ذَهَبٍ (چلا گیا) مَا وَدَّعَاكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى مَا تَرَكَكَ وَمَا ابْغَضَكَ (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا) فَانْصَبْ فِي الدَّعَا (دعا میں قائم ہو) اِيْلَانِهِمْ لَزَوْمُهُمْ (ان کے لازم بنالینے کی وجہ سے) شَائِنَكَ عُذْوُكَ (تیرا دشمن) الصَّمَدُ السَّيِّدُ الَّذِي كَمَلْ فِي سُودِدِهِ (وہ سردار جس کی سرزادی ہر طرح مکمل ہو) اَلْفَلَقُ الْخَلْقُ“ یہ الفاظ ابن عباسؓ کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر ابن ابی حاتم۔ دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انہیں ایک جا جمع کر دیا اور گو اس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور اب ذیل میں ان الفاظ کا بیان ہے جو اس مذکورہ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں ان کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباسؓ بیان کرتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے کہا ”حدثنا ابو ذرعة حدثنا من جانب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا ”حدثنا عن المنجاب. حدثنا بشر بن عمارة عن ابي روق. عن الضحاک اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال باری تعالیٰ میں حسب ذیل معانی نقل کئے ہیں:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الشُّكْرُ لِلّٰهِ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے) رَبِّ الْعَالَمِينَ لَهُ الْخَلْقُ كُلُّهُ (تمام مخلوق اُسی کی ہے) اَللِّمُتَّقِينَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ الشَّرْكَ وَيَعْمَلُونَ بِطَاعَتِي (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِتِّمَامَ الرُّكُوعِ وَالسَّجُودِ وَالتَّلَاوَةِ وَالْخُشُوعِ وَالْاِقْبَالَ عَلَيْهَا فِيهَا (رُكُوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا۔ تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں رو بقبلہ استادہ ہونا) مَرَضٌ (نفاق) عَذَابُ اَلْنِّمِ. نَكَالٌ. مَوْجَعٌ (دکھ دینے والی سزا) يَكْذِبُونَ يَسْتَدْلُونَ وَيَحْرِفُونَ (تبدیل اور تحریف) (معنی کی تبدیلی) کرتے ہیں) اَلشُّفَهَاءُ (جاہل لوگ) طَغْيَانِهِمْ كَفَرُهُمْ (اپنے کفر میں) كَصَيْبِ الْمَطَرِ (بارش) اَنْدَادًا. اَشْبَاهًا (مشابہ اور مثل) اَلتَّقْدِيسُ التَّطْهِيرُ (پاکی بیان کرنا) رَغْدًا سَعَةُ الْمَعِيشَةِ (کشائشِ رزق) تَكْسِبُوا تَخْلَطُوا (آمیزش نہ کرو) اَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ يَضُرُّونَ (اپنا ہی نقصان کرتے رہے) وَقُولُوا حِطَّةٌ هَذَا اَلْمَرْحَقُ كَمَا قِيلَ لَكُمْ (یہ بابت حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی) اَلطُّورُ مَا اَنْبَتَ مِنَ الْجِبَالِ وَمَا لَمْ يَنْبِتْ فليس بطور (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے) خَاسِئِينَ (ذلیل ہو کے) نَكَالًا عَقِبَتَا

(سزا کے طور پر) لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ بَعْدِهِمْ (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا خَلَفَهَا الَّذِينَ بَقُوا مَعَهُمْ (جو لوگ ان کے ساتھ رہے) وَمَوْعِظَةٌ تَذَكُّرَةٌ (یاد دہانی) بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ بِمَا اَكْرَمَكُمْ بِهِ (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے) بِرُوحِ الْقُدُسِ الْاَسْمِ الَّذِي كَانَ عِيسَى يَحْيَىٰ بِهِ الْمَوْتَىٰ (وہ اسم جس کے ذریعہ سے عیسیٰ مردوں کو جلایا کرتے تھے) فَانْتَبَهُونَ مُطِيعُونَ (اطاعت کرنے والے لوگ) الْقَوَاعِدُ اِسَاسُ الْبَيْتِ (خانہ کعبہ کی بنیاد) صِبْغَةٌ (دین) اَتَحَاجُّوْنَنا اَتَخَاصِمُوْنَنا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) يُنْظَرُونَ يُوْخَرُونَ (ٹھہرائے جائیں گے) اَلَّذِي الْخَصَامُ شَدِيدُ الْخُصُومَةِ (سخت جھگڑالو) السَّلَامُ الطَّاعَةِ (فرمان برداری) كَافَّةً جَمِيعًا (سب کے سب) كَذَابٍ كَصُنْعِ (مثل کارروائی کے) بِالْقِسْطِ بِالْعَدْلِ (میانہ روی کے ساتھ) اَلَا كَمْه (مادر زاد۔ نابینا) رَبَّانِيْنِ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَهِنُوا لَا تَضَعُوا (کمزور نہ بنو) وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ يَقُولُونَ اَسْمِعْ لَا سَمِعْتَ (کفار کہتے تھے کہ سن خدا کرے تو نہ سنے بہرا ہو جائے) اَلْيَا بِالْاِسْتِغْنَاءِ تَحْرِيفًا بِالْكَذِبِ (جھوٹ بات بدل کر) اِلَّا اِنَّا مُوْتَىٰ (مردے) وَغَزَرَتْهُمْ اَعْتَمَوْهُمْ (تم نے ان کی اعانت کی) اَلَيْسَ مَا قَدَّمْتُ لَهُمْ اَنْفُسَهُمْ اَمْرَتُهُمْ (ان کو ان کے نفسوں نے برا حکم دیا) اَلَمْ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ حُجَّتُهُمْ (ان کی حجت) بِمُعْجِزَيْنِ بِسَابِقَيْنِ (سبقت لے جانے والے) قَوْمًا عَمِيْنِ (کفار) بَسْطَةً شِدَّةً (زیادتی) لَا تَبْخَسُوا لَا تَظْلِمُوا (ظلم نہ کرو) اَلْقَمْلُ الْحَرَادُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ اَجْنَحَةٌ (وہ کیڑیاں جن کے پر نہیں ہوتے) يَغْرِشُونَ يَنْبُونَ (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَرِّهًا لِّكَ (ہلاک ہونے والا ہے) فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ بِجَذْدِ خَرَمٍ (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِمْرَهُمْ عَهْدُهُمْ وَمَوَائِقُهُمْ (ان کے قول و قرار) اَمْرُ سَاهَا مَنْتَهَا (اس کی ختم ہونے کی جگہ) خُذِ الْعَفْوَ اَنْفِقِ الْفَضْلَ (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر۔ اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال مراد ہوگا) وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ بِالْمَعْرُوفِ (اچھی باتوں کا حکم دے) وَاجْلَسْ (فرقت ڈرگے) اَلْبُكْمُ خَوْسٌ (گوں گاپن) فُرْقَانًا نَصْرًا (مدد) بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا شَاطِئِ الْوَادِي (ندی کا کنارہ) اِلَّا وَلَا ذِمَّةُ اِلَّا الْقَرَابَةُ الذِّمَّةُ الْعَهْدُ (اُن کے معنی رشتہ داری اور ذمہ کے معنی عہد) قَوْلٌ وَاقَرَارٌ اَنْتَىٰ يُؤْفَكُونَ كَيْفَ يَكْذِبُونَ (کس طرح جھٹلاتے ہیں) اَذَلِكَ الَّذِي الْقَضَا حَكْمٌ قَوْلٌ فَيْصَلٌ - عَرْضًا غَنِيْمَةً (کوئی لوٹ کا مال) اَلشِّقَّةُ الْمَسِيرُ (چلنا۔ سفر) فَتَبَطُّهُمْ حَبَسَهُمْ (اس کو قید کر لیا) مَلَجَاءُ الْحَرِّ فِي الْجَبَلِ (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوْ مَغَارَاتِ الْاَسْرَابِ فِي الْاَرْضِ الْمَخْفِيَةِ (خونفاک سرزمین میں بلیں اور بھٹ) اَوْ مُدْخَلًا مَّوًى (جائے پناہ) وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا السَّاعَةُ (ہر کارے) نَسُوا اللَّهَ تَرْكًا طَاعَةَ اللَّهِ (خدا کی فرمانبرداری ترک کر دی) فَانْسِيَهُمْ تَرْكَهُمْ مِنْ ثَوَابِهِ وَكَرَامَةِ (خدا نے بھی اپنے ثواب دیئے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بِخَلْقِهِمْ بَدِينَهُمْ (اپنے دین سے) اَلْمُعَذَّرُونَ اَهْلُ الْعَذْرِ (معذور لوگ) مَخْمَصَةٌ مَجَاعَةٌ (بھوکوں مرنا۔ قحط) غِلْظَةٌ شِدَّةً (سخت مزاجی) يُفْتَنُونَ يَتَلَوْنَ (بتلا کئے جاتے ہیں) عَزِيْزٌ شَدِيْدٌ (گراں) مَا غَبِيتُمْ مَا شَقَّ عَلَيْكُمْ (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اَقْضُوا اِلَيَّ اِنْهَضُوا اِلَيَّ : مِيْرِي طَرْفِ اِثْهَ چلو۔ وَلَا تُنْظَرُونَ تَوَخَّرُونَ (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سَبَقَتْ (پہلے گزر گیا) وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا يَاتِيهَا رِزْقُهَا حَيْثُ كَانَتْ (وہ جہاں بھی ہو وہیں اس کی روزی آ جاتی ہے) مُنِيبٌ الْمَقْبَلُ اِلَى طَاعَةِ اللَّهِ (فرمانبرداری الہی کی طرف مائل ہونے والا) وَلَا يَلْتَفِتُ يَتَخَلَّفُ (پیچھے نہیں رہتا) تَعْتَوُوا تَسْعُوا (دوڑے پھرے) هَيْتَ لَكَ تَهَاتُ لَكَ وَكَانَ يَقْرُؤَهَا

مہموزہ (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَأَعْتَدَتْ
 هَيَاتَ (تیار کی درست کی) عَلَى الْعَرْشِ السَّرِيرِ (تخت پر) هَذِهِ سَبِيلِي دَعَوْتِي (میرا بلانا۔ خدا کی طرف) الْمَثَلَاتِ
 مَا أَصَابَ الْقُرُونُ الْمَاضِيَةَ مِنَ الْعَذَابِ (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا) الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ السُّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ (پوشیدہ
 اور ظاہر) شَدِيدُ الْمَحَالِ شَدِيدُ الْمَكْرِ وَالْعَدَاوَةِ (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلَى تَخَوُّفٍ نَقْصٍ مِنْ
 أَعْمَالِهِمْ (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ الِهِمَّهَا (اس کے دل میں ڈالا) وَأَضَلُّ سَبِيلًا
 بَعْدَ حُجَّةٍ (از روئے حجت کے راہ راست سے بہت دور ہٹا ہوا) قَبِيلًا عَيَانًا (رو برو ظاہر ظہور) وَأَبْتِغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا
 اِطْلُبْ بَيْنَ الْإِعْلَانِ وَالْجَهْرِ وَيَبْنِ التَّخَافَتِ وَالْخَفْضِ طَرِيقًا لَا جَهْرًا شَدِيدًا وَلَا خَفْضًا لَا يَسْمَعُ أَذْنُكَ
 (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قراءت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈ
 جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رُطْبًا جَنِيًّا طَرِيبًا (تر و تازہ) يَفْرُطُ
 يُعْجَلُ (عجلت کرے) يَطْفِئُ يَغْتَدِي (حد سے بڑھے) لَا تَبْظُمًا لَا تَغْطِشُ (پیا سانہ ہوگا) وَلَا تَضْحَى لَا يُصِيبُكَ
 حَرٌّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبُّوَةِ الْمَكَانِ الْمَرْتَفِعِ (بلند ٹیکرا) ذَاتِ قَرَارٍ خَصْبٍ (سرسبز و شاداب)
 وَمَعِينٍ مَاءٍ طَاهِرٍ (صاف و پاک پانی) أُمْتُكُمْ دِينُكُمْ (تمہارا دین) تَبَارَكَ تَفَاعُلٌ مِنَ الْبَرَكَةِ (برکت سے باب تفاعل
 کا وزن ہے) كَرَّةٌ رَجْعَةٌ (واپسی) خَاوِيَةٌ سَقَطَ أَعْلَى هَا عَلَى أَسْفَلِهَا (گر کے اوپر تلے ہو گیا) فَلَهُ خَيْرٌ ثَوَابٌ (اس
 کے لئے ایک ثواب ہے) يُئِلِسُ يَيْسُ (مایوس ہو جائیں گے) جُدَّةٌ طَرَانِقُ (راستے) صِرَاطُ الْجَحِيمِ طَرِيقُ
 النَّارِ (دوزخ کا راستہ) وَقِفُوهُمْ حَسْبُكُمْ (ان کو نظر بند کر لیا) إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ بِحَاسِبُونَ (ان سے مواخذہ کیا جائے
 گا) مَا لَكُمْ تَنَاصُرُونَ تَمَانِعُونَ (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے) مُسْتَلِمُونَ مُسْتَجِدُونَ (ایک دوسرے سے
 کمک چاہنے والے) وَهُوَ مُلِيمٌ مَسِيٌّ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوَا فِيهِ عَيْبُهُ (اسے عیب لگایا) فَصَلَّتْ بَيْنَتْ (واضح
 کی گئی) مُهْطِعِينَ مُقْبِلِينَ (رو برو اور متوجہ ہونے والے) بُسْتُ فُتْتُ (پھٹ گئی) وَلَا يَنْزِفُونَ لَا يَقِينُونَ کَمَا يَقِي
 صَاحِبُ خَمْرٍ الدُّنْيَا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دنیا کے شراب خور قے کیا کرتے ہیں) الْحِنْثُ الْعَظِيمُ
 الشَّرْكَ (شرک) الْمُهْمِيْمِ الشَّاهِدِ (گواہ) الْعَزِيْزُ الْمَقْتَدِرُ عَلَى مَا يَشَاءُ (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے
 کرے) الْحَكِيمُ الْمُحْكَمُ لِمَا أَرَادَ (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ نَحْلٌ قِيَامٌ (بہت
 سیدھا ستادہ رہنے والا درخت) مِنْ فُطُورٍ تَشْقُقُ (شگافیدہ ہونا) حَسِيرٌ كَلِيلٌ (ضعیف و درماندہ کمزور) لَا تُرْجُونَ لِلَّهِ
 وَقَارًا لَا تَخَافُونَ لَهُ عَظْمَةً (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدُّ رَبِّنَا عَظْمَتُهُ (خدا کی بزرگی) أَنَا الْيَقِينُ (موت)
 يَتَمَطَّى يَخْتَالُ (اٹھلا کر چلتا ہے) انرا کافی سن واحد ثلاث و ثلاثون سَنَةً (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تینتیس
 برس کے) مَتَاعًا لَكُمْ مَنَفْعَةٌ (فائدہ) مَرَسَاهَا نَتَهَاها (جائے انجام) مَمْنُونٌ مَنَقُوصٌ (کمی کیا گیا)۔

فصل

ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے ”صحابہؓ اور تابعینؓ نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے

شعار سے دلیل پیش کی ہے۔ ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن و حدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وہی شے قرآن کے اثبات فصاحت و بلاغت میں حجت قرار دی جاسکے؟“ ابن الانباری کہتا ہے ”ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعار عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اس کا اصل قرار دیتے بلکہ ہم نے اشعار جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں پر ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے۔ کیونکہ اللہ پاک خود فرماتا ہے ”اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ اور ارشاد کرتا ہے ”بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ“ یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور ابن عباسؓ کا قول ہے ”الشعر ديوان العرب“ اشعار العرب کے علوم و زبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک نہ معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اس کو اہل عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے۔“ پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اسے اشعار عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے“ اور ابو عبیدہ اپنی کتاب الفصائل میں بیان کرتا ہے۔ ”مجھے ہشتم نے بواسطہ حصین بن عبد الرحمن از عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ۔ ابن عباسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ ”ان سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ ان معانی کے بارے میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے۔“ ابو عبیدہ کہتا ہے ”یعنی ابن عباسؓ شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے۔“ میں کہتا ہوں ہم نے ابن عباسؓ سے اس طرح کی بافراط روایتیں سنی ہیں اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الارزق کے سوالات کی روایت کی ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔ مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اول سے آخر تک اک جاہلان کر جاؤں اور وہ حسب ذیل ہے۔

مجھ کو ابو عبد اللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اس کے روبرو اس روایت کو پڑھ کر سنا رہا تھا اور ابو عبد اللہ نے اس کی سند ابی اسحق التتوخی سے لی تھی۔ تتوخی قاسم بن عساکر سے راوی تھا کہ ابن عساکر نے کہا انباء نا ابو المنظر محمد بن اسعد العراقی انباء نا ابو علی محمد بن سعید بن بہان الکاتب۔ انباء نا ابو علی بن شاذان۔ حدیث ابو الحسن عبد الصمد ابن علی بن محمد بن مکرم۔ المعروف بابن الطستی۔ حدیث۔ ابو ہبل السری بن نہل الجندی یا بوری۔ حدیث یحییٰ بن ابی عبیدہ بحرین فروخ المکی۔ انباء نا سعد بن ابی سعید۔ انباء نا عیسیٰ بن داب۔ عن حمید الاعرج۔ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد۔ عن ابیہ۔ یعنی عبد اللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے ”جس اثناء میں کہ عبد اللہ بن عباسؓ خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے ان کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھ کر نافع بن الارزق نے نجدۃ بن عویمر سے کہا ”آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباسؓ) جو اپنی معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اس کے پاس چلیں۔“ وہ دونوں ابن عباسؓ کے قریب آئے اور انہوں نے

کہا ”ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور ان کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں اس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اتارا ہے۔“ ابن عباسؓ نے ان کو جواب دیا۔ ”جو تمہارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو۔“ نافع نے کہا قول باری تعالیٰ ”عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِّينَ“ میں عِزِّينَ کا مفہوم کیا ہے؟“ ابن عباسؓ نے جواب دیا ”الغرون حلق الرفاق (غرون۔ ساتھیوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنا لینے اور گرد جمع ہو جانے کو کہتے ہیں) نافع۔“ اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟“ ابن عباسؓ بے شک۔ کیا تم نے عبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سنا ہے؟

فَجَاؤَا يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّىٰ يَكُونُوا حَوْلَ مَنْبَرِهِ غَرِينَا

وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں۔

سو: ”وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج:۔ وسیلہ بمعنی حاجت آیا ہے۔

سو: اہل عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج:۔ بے شک دیکھو عمرہ کا قول ہے:

ان الرجال لهم اليك وسيلة ان ياخذوك تكحلي وتخضبي

”بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمہ اور مہندی لگا

۔“

سو: ”شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج:۔ شرعہ۔ بمعنی دین اور منہاج کے معنی طریق (راستہ)

سو: اہل عرب کے کلام میں اس کا ثبوت؟

ج:۔ ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول۔ لَقَدْ نَطَقَ الْمَأْمُونُ بِالصِّدْقِ وَالْهُدَىٰ. وَبَيَّنَ لِلإِسْلَامِ دِينًا

وَمِنْهَا جَا.

بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ہاتھ بات کہی اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا۔ (اس شعر

میں دینا کی جگہ شرعاً کا لفظ ہونا چاہئے مگر چونکہ کتاب میں دینا ہی لکھا تھا اس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔ مترجم)

سو: قولہ تعالیٰ ”إِذَا أَتَمَرْتُمْ وَتَبَعْتُمْ“ کے معنی کیا ہیں؟

ج:۔ اُس کی پختگی اور رسیدگی (تیاری)۔

سو: کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج:۔ ہاں ایک شاعر کہتا ہے ”إِذَا مَا مَثَبْتُ وَسَطَ النِّسَاءِ قَاوُوتُ + كَمَا انْتَهَرَ عُصْنٌ نَاعِمُ النِّبْتُ يَانِعُ“ (ترجمہ)

۱۔ آسانی کے لئے نافع بن الارزق کا نام لکھتا ترک کر کے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا اور ج سے ابن عباسؓ کا جواب مراد ہے۔

ناظرین اس بات کو ذہن نشین فرمائیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔ مترجم غنی عنہ

جس وقت وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح پگھلتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تانہ اچھی ہوئی سٹاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَرِيشًا“ کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ ریش: یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے ”فَرِشْنِي بِخَيْرِ طَال مَا قَدِ بَرِيشُنِي..... وَخَيْرُ الْمَوَالِي مِنْ يَرِيشٍ وَلَا يَثْرِي“ (ترجمہ) مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ برائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے۔

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”يَكَاذُ سَنَابَرِقُهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سنا کے معنی ہیں روشنی۔ چمک۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے۔ يَدْعُوَالِي الْحَقِّ لَا يَبْغِي بِهِ بَدَلًا. يَجْلُو لَضَبْوٍ سَنَاهٍ دَاخِي الظِّلْمِ (ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ“ کے معنی کیا ہیں۔

ج۔ اعتدال اور استقامت۔

س۔ ثبوت۔

ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول۔ ”يَا عَيْنَ هَلَا بَكَيْتِ اِرْبَدًا ذَقِمْنَا وَقَامِ الْخَصُومَ فِي كَبَدٍ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَحَفَظَهُ“ بے کیا مراد ہے؟

ج۔ بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار ہیں۔

س۔ کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں شاعر کہتا ہے حَفَظَ الْوَلَدُ حَوْلَهُنَّ وَاسْلَمَتْ. بِأَكْفَهِنَّ زَمَةَ الْأَحْمَالِ.

س۔ ”وَحَيْنَانَا مِنْ لَدُنَّا“ کا مدعا کیا ہے؟

ج۔ رحمت من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت)

س۔ کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ طرفہ بن العبد کا قول ہے۔ اَبَا مَنذَرٍ أَفْنَيْتَ فَاسْتَيْقَ بَعْضُنَا. حَنَانِيكَ بَعْضُ الشَّرَاهُونِ مِنْ بَعْضٍ (ترجمہ) ابا منذر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا۔ اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ۔ تیری مہربانی کی قسم ہے بعض برائی دوسری برائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَفَلَمْ يَتَأَسَّ الَّذِينَ آمَنُوا“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ اَفَلَمْ يَعْلَم (کیا انہوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

س۔ ثبوت۔

جے۔ مالک بن عوف کا قول لَقَدْ يَنْتَسِ الْاَقْوَامِ اَنِي اَنَا اَبِه. وَاِنْ كُنْتُ غَن اَرْض الْعَشِيرَةِ نَائِيًا (ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں۔ اگرچہ اس حالت میں کنبہ کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں۔
س۔ قولہ تعالیٰ "مَثْبُورًا" کے معنی بتائیے۔

جے۔ ملعون اور نیکی سے روکا گیا۔

س۔ ثبوت۔

جے۔ عبداللہ بن الزبیر کا قول۔ اِذَا ثَانِي الشَّيْطَانِ فِي سَنَةِ النُّومِ وَمِنْ مَالٍ مِّيلَهُ مَثْبُورًا.

س۔ قولہ تعالیٰ "فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ" کے معنی کیا ہیں؟

جے۔ الجاء ہا (پناہ لینے پر مجبور بنایا)

س۔ ثبوت۔

جے۔ حسان بن ثابت کا قول ہے۔ اِذْ شَدَّذْنَا شَاةً صَادِقَةً. فَاجَانَا كَمِ الْيَمْحِ الْجَبَلِ (ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے ڈباؤ ڈالا۔ اس وقت تم کو مجبور بنا دیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو۔

س۔ قولہ تعالیٰ "نَدِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

جے۔ نادی۔ مجلس کو کہتے ہیں۔

س۔ کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

جے۔ کسی شاعر کا قول ہے۔ يَوْمَانِ يَوْمِ مَقَامَاتٍ وَانْدِيَةٍ. وَيَوْمِ سِيرِ الْاَعْدَاءِ تَاوِيْبِ (ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام گزرنے اور مجلسیں گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا۔

س۔ قولہ "اَنَا ثَابُورٌ نِيًّا" کیا ہے؟

جے۔ اثاث۔ سامان خانہ اور پیسے کی چیز۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں! شاعر کہتا ہے کَانَ عَلَيَّ الْحَمُولُ غَدَاةً وَلَوْ اَمِنَ الرِّيُّ الْكَرِيمُ مِنَ الْاَثَاثِ (ترجمہ) جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا۔

س۔ قولہ "فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا" کیا ہے؟

جے۔ قاع بمعنی املس (چکنا) اور صَفْصَفٌ بمعنی مستوی (ہموار)۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا؟ بِمَلْمُومَةٍ شَهْنَاءٍ لَوْ قَذَفُوا بِهَا. بِشَمَارِيخٍ مِنْ رِضْوَى اِذْنَ عَادِ صَفْصَفًا.

س۔ بتائیے۔ قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے رات رجلا اما اذا الشمس عارضت..... فیضحی واما بالعشی فیحضر۔

س۔ آپ بتائیے قولہ تعالیٰ ”لَهُ خُورٌ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ صیاح (چیخ۔ بانگ گاؤ)۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ شاعر کہتا ہے کان بنی معاویہ بن بکر..... الی الاسلام صانحة تخور (ترجمہ) گویا کہ معاویہ بن بکر کے

بیٹے۔ اسلام کی جانب۔

س۔ ”قولہ تعالیٰ“ وَلَا تَبْيَا فِي ذِكْرِي“ سے کیا مطلب ہے؟

ج۔ لا تضعفا عن امری (میرے حکم کی بجا آوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

س۔ کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

ج۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ انی وجدک ما ونیت ولم ازل..... ابلی الفکاک له بكل سبیل (ترجمہ)

تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا

ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معترا اس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔ ”علی مکثریہم حق معتربابہم وعند المقلین السماحتہ والبذل“ (ترجمہ) اُن کے

بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے

مروت اور عطا (بخشش) ہونی چاہئے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ“ سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟

ج۔ چونہ گج اور پختہ اینٹوں سے پختہ ہوا۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا؟ شاذہ مرمرأ وجللہ کلئسا..... فللطیر فی ذراہ وکُورُ اُس نے اُس محل کو

سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اوپر سے کلس چڑھا کر خوشنما بنایا اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔

یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”شَوَاطِطٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک۔ امیہ بن ابی اہصت کا قول ہے۔ یظل یشب کبرا بعد کبر..... وینفخ دائباً لہب الشواظ۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے۔

س۔ اہل عرب کا استعمال؟

جے۔ لبید بن ربیعہ کا قول ”فَاعْقِلِيْ اِنْ كُنْتَ لِمَا تَعْقِلِيْ..... وَلَقَدْ اَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَّشَاءُ“ کی تفسیر کیا ہے؟

جے۔ جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔

س۔ کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ حسان بن ثابت کہتا ہے۔ ہر جال لسمو امثالہم۔ ایدو جبریل نصرأ فنزل (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز ان کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَنُحَاسٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔

س۔ کیا عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک شاعر کا قول ہے۔ ”بضی کضوا السراج السلیط۔ لم یجعل اللہ فیہ نحاسا۔“

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَمْشَاجٍ“ کی تفسیر کیا ہے؟

جے۔ مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کے رحم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا۔

س۔ کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

جے۔ جی ہاں دیکھو ابی ذویب کہتا ہے ”کان الریش والفوقی منه۔ خلال النصل خالطه مشیج“ (ترجمہ) گویا کہ اس تیر کے پر اور اس کی چٹکی دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہو گئے اور مل گئے جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَوْمِهَا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ گندم۔

س۔ اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

جے۔ دیکھو ابو مخنف ثقفی کا قول۔ قد کنت احسبني کأغنی واحد۔ قدم المدینہ من زراعة قوم۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ سمود کے معنی کہو اور باطل (کھیل کود فضولیات) کے ہیں۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک کیا تم نے ہزیمت بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے "لیت عبادا قبلو الحق ولم یبدوا جحدوا۔ قبل قم فانظر الیہم۔ ثم دع عنک السمودا" (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کر لیتی اور جان بوجھ کر سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔ کہا گیا ہے کہ اٹھ اور ان کی حالت دیکھ کر پھر اپنی فضولیت کو ترک کر دے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "لَا فِیْہَا غَوْلٌ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ یہ کہ اس میں ایسی بد بو اور بد مزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے۔

س۔ اہل عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج۔ ضرور۔ امرئ القیس کا قول ہے "رب کاس شربت لا غول فیہا..... وسقیت النذیم منها مزاجا۔"

س۔ قولہ تعالیٰ "وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اتساق بمعنی اجتماع آیا ہے۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج۔ طرفہ بن العبد کہتا ہے۔ ان لنا قلا یصا نقانقا۔ مستوسقات لم یجدن سائقا۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَهُمْ فِیْہَا خَالِدُونَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہ نکلیں گے۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں عدی بن زید کا قول ہے "فہل من خالدا اما ہلکنا..... وھل بالموت بالناس عار" (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے؟

س۔ قولہ تعالیٰ "وَجَفَّانِ کَالْجَوَابِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ مثل کشادہ حوضوں کے۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں۔ طرفہ بن العبد کہتا ہے۔

کالجوابی لا تنی ممترة بقری الاضیاف او للمحتصر

س۔ قولہ تعالیٰ "فَیَطْمَعُ الْبَدِیُّ فِی قَلْبِہِ مَرَضٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بد چلنی اور بد کاری۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ بے شک۔ اعشی کہتا ہے۔ خافظ للفرج راض بالتقی..... لیس مَمَّنْ قلبہ فیہ مَرَضٌ (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیزگاری میں خوش رہنے والا۔ اس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بد چلنی کا شوق ہے۔

س۔ مجھ کو قولہ تعالیٰ "مِنْ طَیْنٍ لَا زَبَ" کے معنی بتائیے؟

ج۔ چپکنے والی مٹی۔

س۔ ”اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟“

ج۔ ہاں۔ نابغہ کا قول ہے۔ ”فلا تحسبون الخير لا شر بعده..... ولا تحسبون الشر ضربة لازب“ (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ اُس کے بعد بدی ہو ہی نہیں اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ رہے)۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”انذاداً“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ مثل اور مانند لوگ۔

س۔ اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں؟

ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول ہے ”أحمد الله فلا ندله بيذيه الخير ما شاء فعل“ (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثل و نظیر نہیں۔ اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لشوبنا من حميم“ کے معنی بتائیے۔

ج۔ گرم پانی اور کچھ کہو کا ملا ہوا مرکب۔

س۔ اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں شاعر کہتا ہے ”تلك للمكارم لا تعبات من لبن..... شيئاً بماء فعاد بعد ابوالا“ (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیات ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”عجل لنا قطناً“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ قط کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا۔ ولا الملك النعمان يوم لقيته..... بنعمته يعطى القطوط ويطلق“

س۔ قولہ تعالیٰ ”من حماء مسنون“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ حماء کے معنی سیاہ مٹی اور مسنون کے معنی صورت گری کی ہوئی۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بیشک۔ حمزہ بن عبدالمطلب کا قول ہے اعر كان البدر سنة وجهه..... جلى الغيم عنه ضوه فتبددا“ (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے۔ جس کی روشنی نے اپنے تابناک مکھڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کر رہا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْبَائِسَ الْفَقِيرَ“ اسے کیا مراد ہے؟

ج۔ بائس۔ ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشان حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ بے شک۔ طرفہ کا قول ہے۔

يَغْشَاهُمُ الْبَاسُ الْمُدَقِّعُ وَالصَّيْفُ وَجَارُ مَجَاوِرِ حَنْبٍ

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَاءٌ غَدَقًا“ کے معانی بتائیے؟

جے بہت سنا بہنے والا پانی۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے:

كَالْبَيْتِ جَادَتْ بِهَا انْهَارَهَا غَدَقًا

تدنی کر ادیس ملتفا حدائقہا

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِشَّهَابٍ قَبَسٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ شعلہ۔ آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں طرفہ کہتا ہے

دُون سَهَادِي كَشَعْلَةِ الْقَيْسِ

هَمَّ عِرَانِي فَبِتْ اَدْفَعُهُ

س۔ قولہ تعالیٰ ”غَذَابٌ أَلِيمٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ اَلِيمٌ بمعنی دکھ دینے والا۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے ”نَامَ مِنْ كَانَ خَلِيًّا مِنْ أَلَمٍ وَبَقِيَتْ اللَّيْلُ طَوْلًا لَمْ أَلَمْ“ یعنی جو شخص دکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا

اور میں تمام رات نہ سویا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ہم نے انبیاء کے نقش قدم کی پیروی کرائی۔ یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھیجا)۔

س۔ کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ عدی بن زید کا قول ہے۔

وَاحْتِمَالِ الْحَيِّ فِي الصَّبْحِ فَلَقِ

يَنُوقِفْتَ عَيْرَهُمْ مِنْ عَيْرِنَا

س۔ قولہ تعالیٰ ”إِذَا تَرَدَّى“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ جب کہ وہ مر گیا اور دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا گیا۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

س۔ جے۔ بیشک۔ عدی بن زید کہتا ہے خَطَفَتْهُ مَنِيَّةٌ فَتَرَدَّى. وَهُوَ فِي الْمَلِكِ يَأْمَلُ التَّعْمِيرَ.

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ“ کے کیا معنی ہیں۔

جے۔ نہر بمعنی کشائش آیا ہے۔

سو۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

جے۔ ہاں۔ لبید بن ربیعہ کا قول ہے۔

ملکت بہا کفی فانہرت فتقھا یروی قائم من دونہا ما وراءھا

سو۔ قولہ تعالیٰ ”وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ“ کے معنی بتائیے؟

جے۔ اَنَام: بمعنی خلق۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ ہاں۔ لبید کا قول ہے ”فان تسألینا مم نحن فاننا عَصَافِر من هذا الانام المسخر“ (ترجمہ) اگر تم ہم سے

دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں۔

سو۔ قولہ تعالیٰ ”اَنْ لَّنْ یُحُوْرُ“ کے معنی بتائیے۔

جے۔ محش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ”ہرگز نہ رجوع کرے گا“ (کبھی واپس نہ آئے گا)

سو۔ کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟

جے۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے ”وما المرء الا كالشهاب وضوؤه..... یحُوْرُ رماذا بعد اذ هو ساطع“ یعنی انسان کی مثال

ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے تارے کی حالت اور اُس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں

آتا۔

سو۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”ذَٰلِكَ اَدْنٰی اَنْ لَا تَعُوْذُوْا“ سے کیا مدعا ہے؟

جے۔ یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم میل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش) نہ کرو۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

جے۔ کیوں نہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے اَنَا تَبِعْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَاَطَرَحُوْا..... قَوْلَ النَّبِیِّ وَغَالُوْا فِی الْمَوَازِیْنِ یعنی ہم نے

رسول اللہ کی پیروی کی اور اُن لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ

گئے)

سو۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْمُلِیْمُ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ برائی کرنے والا گنہگار۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو مانتے ہیں؟

جے۔ بیشک۔ اُمیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔ بَرِیٌّ مِنَ الْاَفَاتِ لَیْسَ لَهَا بَآهَلٌ..... وَلَکِنَّ الْمَسِیَّ هُوَ الْمُلِیْمُ

(ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا بزاوار نہیں۔ مگر ہاں بدکار شخص قابل ملامت ہے اور گنہگار۔

سو۔ بتائیے۔ قولہ تعالیٰ ”اِذْ تَحْشُوْنَهُمْ بِاِذْنِهٖ“ سے کیا مدعا ہے؟

جے۔ یہ کہ اُن کو قتل کرتے ہیں۔

سو۔ اہل عرب اس سے کہاں تک واقف ہیں؟

ج۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ وَمِنَّا الَّذِي لَاقِيَ بِسَيْفٍ مُحَمَّدٍ..... فَحَسَّ بِهِ الْأَعْدَاءُ عَرَضَ الْعَسَاكِرِ : (ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کی آنچ سہی۔ پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھس کر قتل کیا۔

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”مَا أَلْفَيْنَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ یعنی وَجَدْنَا: (ہم نے پایا)

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ تم نے نابغہ ذی بانی کا قول نہیں سنا۔ فَحَسَبُوهُ فَأَلْفُوهُ كَمَا زَعَمَتْ..... تَسْعًا وَتَسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدْ: پھر انہوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اُس نے کہا تھا۔ پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِالْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بَاسَاء: کے معنی بر سبزی اور پیداوار کا سال۔ اور ضَرَاء: کے معنی تنگسالی اور قحط کے ہیں۔

س۔ اہل عرب بھی اس امر سے آگاہ ہیں؟

ج۔ ضرور۔ زید بن عمرو کا قول تم نے نہیں سنا؟ ”إِنَّ الْإِلَهَ عَزِيزٌ وَاسِعٌ حَكْمٌ..... يَكْفِيهِ الضَّرُّ وَالْبَاسَاءُ وَالنَّعْمُ“ بے شک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے۔ اُسی کے ہاتھ میں تنگسالی اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”زُفْرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایما کرنا۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ بے شک۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

إِلَّا إِلَهُهُ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ وَزِيرٍ

مَا فِي السَّمَاءِ مِنَ الرَّحْمَنِ مَرْتَمِزٍ

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ فَازَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ خوش وقت ہوا اور نجات پائی۔

س۔ اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج۔ عبد اللہ بن رواحہ کا قول ہے۔

حِجَّةُ اتَّقَى بِهَا الْفِتَانَا

وَعَسَى أَنْ الْفَوْزَ ثَمَّتِ الْقَسَى

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْفُلُكِ الْمَشْحُونِ“ کے معنی بتائیے؟

ج۔ باریکی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ لبید بن ابی مرثد کہتا ہے۔

تَرَكَنَاهُمْ أَذِلَّ مِنَ الصَّرَاطِ

شَخْنًا أَرْضَهُم بِالْخَيْلِ حَتَّى

سو۔ قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ“ کے مفہوم سے آگاہ کیجئے۔
ج۔ غڈل: (مساوی)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس سے آگاہ ہیں؟
ج۔ ضرور۔ سنو شاعر کہتا ہے۔

تَلَّافِينَا فِقَاضِينَا سَوَاءٌ وَلَكِنْ جَرَّ عَنْ حَالٍ بِحَالٍ
سو۔ قولہ تعالیٰ ”ذُنُوبُهُمْ“ کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ وَلَدَ الزُّنَا: (کابچہ)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا۔

ذُنُوبُهُمْ تَدَاعَتْهُ الرِّجَالُ زِيَادَةً
سو۔ قولہ تعالیٰ ”طَوَائِقُ قَدْ دَا“ کے معنی بتائیے۔
ج۔ ہر طرف سے کئے ہوئے راستے۔

سو۔ کیا اہل عرب بھی اس سے واقف ہیں؟
ج۔ ضرور۔ کیا تم نے قول شاعر نہیں سنا

وَلَقَدْ قُلْتُ وَزِيدٌ حَاسِرًا
سو۔ قولہ تعالیٰ ”يَرْبُتُ الْفَلَقُ“ کے معنی بتائیے؟
ج۔ صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ ہاں۔ زہیر بن ابی اسلمی کا قول ہے۔ ”الْفَارِجُ الْهَمِّ مَسْدُ لَا عَسَا بَكْرَةَ..... كَمَا يُفَرِّجُ غَمَّ الظُّلْمَةِ الْفَلَقُ“

سو۔ قولہ تعالیٰ ”خَلَّاقُ“ کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ بہرہ (حصہ)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ تم نے امیہ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟

يَدْعُونَ بِالْوَيْلِ فِيهَا لَا خَلَّاقَ لَهُمْ
سو۔ قولہ تعالیٰ ”كُلُّ لَهْ قَانِتُونَ“ کے معنی کیا ہیں؟
ج۔ سب اس کے مقدر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)۔

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ ضرور۔ عدی بن زید کا قول ہے۔ ”قَانِتًا لِلَّهِ يَرْجُو عَفْوَهُ..... يَوْمَ لَا يَكْفُرُ عَبْدًا مَا أَوْخَرُ“

سو۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

س۔ قولہ تعالیٰ ”جَدُّ رَبِّنَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ ہمارے پروردگار کی عظمت (بڑائی)

س۔ کیا اہل عرب اس کے معنی سے باخبر ہیں؟

ج۔ ہاں۔ تم نے امیہ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟ ”لَكَ الْحَمْدُ وَالنِّعْمَاءُ وَالْمُلْكُ رَبَّنَا..... فَلَا شَيْءَ اَعْلَىٰ مِنْكَ جَدًّا وَاَمَجْدًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”جُنُفًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وصیت میں بے جا سختی اور بددیانتی کرنا۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ عدی بن زید کا قول ہے:

وَأُمُّكَ يَا نَعْمَانُ فِي اخَوَاتِهَا تَاتِينَ مِائَاتَيْنِ جُنُفًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”حَمِيمٌ اَن“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ آنی وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہو گئی ہو۔ یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی۔

س۔ کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟

ج۔ بے شک۔ کیا تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا؟

وَيَخْطُبُ لِحِيَةِ غَدَرٍ وَخَانَتٍ بِأَحْمَىٰ مِنْ بَخِيعِ الْخَوْفِ اَن

س۔ قولہ تعالیٰ ”سَلَفُكُمْ بِالْأَسْنَةِ جَدَادٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا)

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ کیا تم نے ائشی کا قول نہیں سنا ہے؟ ”فِيهِمُ الْخَصْبُ وَالسَّمَاحَةُ وَالنَّجْدَةُ..... فِيهِمُ وَالْخَاطِبُ الْمِسْلَاقُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَأَكْثَدَىٰ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکرر بنا دیا۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا؟ ”اَعْطَىٰ قَلِيلًا ثُمَّ اَكْدَىٰ مِنْهُ..... وَمَنْ نِشْرُ الْمَعْرُوفِ فِي النَّاسِ يُحْمَدُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا وَزَرَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ جائے پناہ نہیں۔ (وزر بمعنی جائے پناہ)

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ بے شک۔ کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سنا۔ ”لَعَمْرُكَ مَا اِنَّ لَّهُ صَخْرَةً..... لَعَمْرُكَ مَا اِنَّ لَّهُ مِنْ وَزَرَ“

تیری زندگی کی قسم ہے کہ اُس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”قَضَىٰ نَحْبَهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اجل۔ وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ دیکھو لبید بن ربیعہ کا قول ہے ”الْاْتَسُّالَانِ الْمُرءِ مَاذَا يُحَاوِلُ اَنْحَبَ فَقِیْضِ اَمْ ضَلَّالٌ وَبَاطِلٌ“ تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ آیا اجل مقدر کا تاکہ اسے تمام کرے۔ یا گمراہی اور باطل کا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”ذُو مَرَّةٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ ذوشدة فی امر اللہ: (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) نابغہ ذبیانی کا قولہ ہے ”وہنا قوی ذی مَرَّةٍ حارم“ اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زور والا اور زیرک ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْمُعْصِرَاتِ“ کے معنی بتائیے۔

ج۔ ابر کے لکے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ ابر سے پانی برسا شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے ”تَجْرِبُهَا الْاَرْوَاحُ مِنْ بَيْنِ شَمَائِلٍ..... وَبَيْنَ صِبَاہَا الْمَعْصِرَاتِ الدَّوَامِیْسِ“ ہوائیں اُن کو (ابر کو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کو پوربی ہوا کے مابین سیاہ رنگ کی۔ نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”سَنَشُدُّكَ عُصْدَکَ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ عُصْدَ: کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یا اور۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے ”فِی ذِمَّةٍ مِنْ اَبِی قَابُوسٍ مُنْقَذَةٍ..... لِلْخَائِفِیْنَ وَمَنْ لَیْسَتْ لَہُ عُصْدٌ“ وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِی الْغَابِرِیْنَ“ کے معانی کیا ہیں؟

ج۔ باقی رہنے والے لوگوں میں عبید بن الابرص کہتا ہے ”ذہبوا وخلفنی المخلف فیہم..... فَکَأَنِّیْ فِی الْغَابِرِیْنَ غَرِیْبٌ“ وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں میں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَأْسَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ رنج نہ کرو۔ امری القیس کا قول ہے ”وَقُوفاً بِہَا صَحْبِی عَلٰی مَطِیْہِمَ۔ یَقُولُوْنَ لَا تَہْلُکَ اَسٰی وَتَحْمِلُ“ اس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر و تحمل سے کام لے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”یَصْدِفُوْنَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سنا؟ ”عَجِبْتُ لِجِلْمِ اللّٰہِ فِیْنَا وَقَدْ بَدَا لَہُ صَدْفُنَا عَنْ کُلِّ حَقٍّ مِّنْزِلٍ“ مجھ کو اپنے بارے میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُس پر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے امر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہو گیا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَنْ تُبْسَلَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے ”وفارقتک برہن لافکاک لہا..... یوم الوداع فقلبی مبسَل غُلَقًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا أَفَلَتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا۔ کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا ہے؟

فَتَغَيَّرَ الْقَمَرُ الْمُنِيرُ لِفَقْدِهِ وَالشَّمْسُ قَدْ كَسَفَتْ وَكَادَتْ أَنْ تَأْفَلَ

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَالْعَزِيمِ“ سے کیا مراد ہے؟

س۔ جاننے والا۔ شاعر کہتا ہے

”غَدَوْتُ عَلَيْهِ غَدْوَةً فَوْجِدَتِهِ قَعُودَ الْإِيَّةِ بِالْعَزِيمِ عَوَاذِلِهِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”تَفْتُو“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ لا تنزل: (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے ”لعمرك ما تفتاء تذکر خالدا..... وقد خاله ما غال من قبل تبع“ تو ہمیشہ خالد کو یونہی یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُس پر بھی وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے شیخ پر نازل ہوئی تھی۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”خَشِيَّةٌ إِمْلَاقٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فقر (تنگدستی) کے ڈر سے۔ شاعر کا قول ہے ”وَإِنِّي عَلَى الْإِمْلَاقِ بِمَا قَوْمٌ مَا جَدُّ..... اَعْدَ لَا ضِيَا فِي الشَّوَاءِ الْمَهْهَيَّا“ اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحب کرم ہوں اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں۔ یاد دھوپ میں پکایا ہوا گوشت ان کو کھلاتا ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”خَدَائِقُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ باغات۔ چمن اور کنیا ریاں۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ”بَلَاؤُ مَقَاهَا اللَّهُ أَمَا سَهْلُهَا..... فَقَضَبٌ وَدَرٌ مَغْدِقٌ وَخَدَائِقُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مُقَيَّنًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ صاحب قدرت۔ قدرت رکھنے والا اصحیۃ الانصاری کا قول ہے ”وَذِي ضَبْنٍ كَفَفَتِ النَّفْسُ عَنْهُ..... وَكُنْتُ عَلَى مَسَاءِ تَهْ مُقَيَّنًا“ میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی۔ حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا يُؤْذِهِ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اس پر گزراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے ”يُعْطَى الْمُتَمِينُ وَلَا يُودَى حَمْلُهَا. مُحْضُ الضَّرَائِبِ مَا جَدَّ الْأَخْلَاقُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”سَرِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چھوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ ”سَهْلُ الْخَلِيقَةِ مَا جَدَّ ذَوْنًا لَ..... مِثْلُ السَّرِيِّ تَمُدُّهُ الْإِنْهَارُ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَأَسَا دِهَاقًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بھرا ہوا پیالہ۔ شاعر کہتا ہے ”أَتَانَا غَامِرٌ يُّوجُو قِرَانَا قَاتِرٌ عَنَالِه كَأَسَا دِهَاقًا“ عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی امید سے آیا تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَكُنُودٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ نعمتوں کی سختی ناشکری کرنے والا۔ اور وہ ایسا شخص ہے جو تہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا؟ ”شَكَرْتُ لَهُ يَوْمَ الْعُكَاظِ نَوَالِه وَلَمْ أَكُ لِلْمَعْرُوفِ ثَمَّ كُنُودًا“ میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقع پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَسَيُغْضُوبُونَ إِلَيْكَ ذُوهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لوگوں کی ہنسی اڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ”اتَغْضُوبُ لِي يَوْمَ الْفَخَارِ وَقَدْ تَرَى خَيْرَ لَا عَلَيْهَا كَالْأَسُودِ ضَوَارِيَا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يُهِرَعُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ غصہ میں جھڑکنا اُس کی جانب رو کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ”اتَوْنَا يَهْرَعُونَ وَهُمْ أَشَارِي نَسُوتَهُمْ عَلَى زَعَمِ الْإِنُوفِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے ”لَا تَقْذِفْنِي بِرُكْنٍ لَا كِفَاءَ لَهُ وَإِنْ تَأْسَفُ الْإِعْدَاءُ بِالرِّفْدِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”غَيْرَ تَبِيْبٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بجز خسارہ کے سنو! بشر بن ابی الحازم کہتا ہے ”هُمْ جَذَعُوا الْإِنُوفَ فَادَعَبُوهَا وَهُمْ تَرَكُوا بَنِي سَعْدِ تَبَابَا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَاسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ“ میں ”قِطْعٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب۔ مالک بن کنانہ کا قول ہے ”وَنَائِحَةٌ تَقُومُ بِقِطْعٍ لَيْلٍ عَلَى رَجُلٍ أَصَابَهُ شَعُوبٌ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”هَيْتَ لَكَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ تیرے لئے آمادہ ہوں (تَهَيَّأْتُ لَكَ) اصحیہ الجلاح کا قول ہے ”بِهَ أَحْمَى الْمَضَافِ إِذَا دَعَانِي إِذَا مَا قِيلَ لِلْأَبْطَالِ هَيْتَا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ عَصِيبٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ روز سخت۔ شاعر کہتا ہے ”هُمْ ضَرَبُوا قَوَانِسَ خَيْلٍ حَجَرٍ بِجَنْبِ الرَّدَةِ فِي يَوْمٍ عَصِيبٍ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مُؤَصَّدَةٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے ”نَحْنُ إِلَى أَجْبَالٍ مَكَّةَ نَاقَتِي وَمِنْ دُونِهَا أَبْوَابُ صَنْعَاءِ“

مُؤَصَّدَةٌ“۔

میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْأَمُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ تھکتے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے ”مِنَ الْخَوْفِ لَا ذُوسَامَةٍ مِنْ عِبَادَةٍ..... وَلَا هُوَ مِنْ طَوْلِ التَّعَبِدِ

يَجْهَدُ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”طَيْرًا أَبَابِيلَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر

چھبھاتی تھیں۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟

وَبِالْفَوَارِسِ مِنْ وَرَقَاءٍ قَدْ عَلِمُوا احلاس خیل علی جرد ابابیل

س۔ قولہ تعالیٰ ”تَقْفُتُمْوَهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تم اُن کو پاؤ۔ حسان بن ثابت کا قول ہے ”فَإِمَّا تَقْفُتْ يَنِي لَوَى..... خَدِيمَةَ ان قَتْلَهُمْ دَوَاءً“ پھر جس جگہ بھی نبی

لوی خدیوہ والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَأَثَرُنْ بِهِ نَقْعًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ گرد جو گھوڑوں کے سموں سے اڑتی ہے۔ کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

عَدَمِنْ خَيْلِنَا ان لَمْ تَرْوَهَا تَمِيرَا النِّقْعَ مَوْعِدَهَا كِدَاءً

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وسطِ جحیم (جہنم) شاعر کہتا ہے ”رَمَاهَا بِنَسْهِمٍ فَاسْتَوَى فِي سَوَائِهَا..... وَكَانَ قَبُولًا لِلْهُوَى ذَى لَطَوَارِقِ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے۔ چنانچہ امیہ بن اُصلت کہتا ہے ”ان الحداثق فی الخبان ظَلِيلَةٌ فِيهَا

الْكُواعِبُ سِدْرَهَا مَخْضُودٌ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”طَلَعُهَا هَضِيمٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

س۔ ایک دوسرے میں ملے ہوئے۔ امری القیس کہتا ہے ”دَارٌ لِبَيْضَاءِ الْعَوَارِضِ طِفْلَةٌ..... مَهْضُومَةُ الْكَشْحِينَ رِيًّا

الْمِغْضَمِ“۔

ج۔ قولہ تعالیٰ ”قَوْلًا سَدِيدًا“ سے کیا مراد ہے

ج۔ عدل (درست) اور حق (راست بات) حزرہ کہتا ہے ”أَمِينٌ عَلَى مَا اسْتَوْدَعَ اللَّهُ قَلْبَهُ..... فَإِنْ قَالَ قَوْلًا كَانَ فِيهِ

مُسْنَدًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”إِلَّا وَلَا ذِمَّةَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ان بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمہ بمعنی عہد (قول و قرار) کے آیا ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔

جزی اللہ الا کمان یبنی وینہم جزاء ظلوم لا یوخر عاجلاً

س۔ قولہ تعالیٰ ”خامدین“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ مرے ہوئے دل۔ شاعر کہتا ہے

حلوا ثيابہم علی عوارتہم نہم بافنیۃ البیوت خمود

س۔ قولہ تعالیٰ ”زُبُرُ الْحَدِید“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لوہے کے ٹکڑے۔ کعب بن مالک کا قول ہے ”تَلَطَّیْ عَلَیْہِم حِینَ اِنْ شَدَّ حَرُّہَا..... بِزُبُرِ الْحَدِیدِ وَالْحِجَارَةِ سَاحِرٌ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”فَسُحُفًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بُعْدًا: (ہلاکت۔ خرابی) حسان کا قول ہے ”اَلَا مِنْ مَّبْلَغٍ عَنِیْ اَبِیًّا..... فَقَدْ اَلْقِیْتُ فِی سُحُفِ السَّعِیرِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا فِی غُرُورٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فِیْ بَاطِلٍ: یعنی لغو اور بے جا امر میں۔ حسان کا قول ہے ”تَمَتَّتْکَ اِلَا مَانِیْ مِنْ بَعِیدٍ..... وَقَوْلِ الْکُفْرِ یَرْجِعُ فِی غُرُورٍ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَيَحْضُرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جو مرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو۔ شاعر کہتا ہے ”وَحْصُورٌ عَنِ الْخَنَاءِ یَأْمُرُ النَّا..... بِفَعْلِ الْخِیْرَاتِ وَالتَّشْمِیْرِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”عَبُوسًا قَمْطَرِیْرًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے۔ اسے عبوس کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔

وَلَا یَوْمَ الْحَسَابِ وَکَانَ یَوْمًا عَبُوسًا فِی الشَّدَائِدِ قَمْطَرِیْرًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے (شاعر کہتا ہے ”قَدْ قَامَتِ الْحَرْبُ عَلَی سَاقٍ“ لڑائی خوب سختی سے قائم ہو گئی۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”اِیَّابَهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ایاب کے معنی پلٹ کر جانے کی جگہ عبید ابن الابرص کہتا ہے۔ ”وَكُلُّ ذِیْ غِیْبَةٍ یُّؤَبِّ..... وَغَائِبِ الْمَوْتِ لَا یُؤَبِّ“ ہر ایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے۔ مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”حُوبًا“ کسی معانی میں استعمال ہوا ہے؟

ج۔ اہل حبش کی بول چال میں بمعنی گناہ آتا ہے۔ س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟ ج۔ ہاں۔ ایشی کہتا ہے:

فَانْشِ وَمَا کَلَفْتُمُوْنِیْ مِنْ اَمْرِ کَمَ لَیَعْلَمُ مِنْ اَمْسِیْ اَعْقَ وَاَحُوبَا

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَلْعَنَتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ گناہ۔ شاعر کہتا ہے

رَأَيْتَكَ تَتَّبَعِي عَنِّي وَتَسْعَى

مَعَ السَّاعِي عَلَى بَغِيرِ دَخَلٍ

س۔ قولہ تعالیٰ: ”فتیلا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ دھاگا ساریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شکاف میں ہوتا ہے نابغہ کا قول ہے ”یجمع ابصیشر زالا کاف ویفزو..... ثم لا یرزأہ عاری فتیلا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ قِطْمِيرٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے۔ امیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔

لَمْ اَنْلْ مِنْهُمْ قِطْمًا وَلَا زَبْدًا وَلَا فَرْقَةً وَلَا قِطْمِيرًا

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَرْكَسَهُمْ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ خَبَسَهُمْ: (ان کو بند کر رکھا۔ گرفتار کر لیا) امیہ کا قول ہے۔ ”أَرْكَسُوا فِي جَهَنَّمَ اَنَّهُمْ كَا..... نَوَاعَتًا يَقُولُونَ كَذِبًا وَزُورًا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”أَمْرًا مُتَرَفِّعًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سَلَطْنَا: (ہم نے ان کو مسلط بنایا غلبہ اور حکومت دی) دیکھولبید کا قول ہے۔

اَنْ يَغْبَطُوا يَسِيرُوا اَنْ اَمْرًا يَوْمًا يَصِيرُوا اَلْهَلْكَ وَالْفَقْدِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ تم و تکلیف: سے کر اور دقت میں ڈال کر گمراہ کریں اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے

كَلْ اَمْرٍ مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ مِظْهَرٍ بِيْطْنِ مَكَّةَ مَقْهُورٍ مَفْتُونِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَأَنَّ لَهُمْ يَغْنَوًا“ سے کیا مدعا ہے؟

ج۔ گویا کہ: درخت ہی نہیں (انجمن) نے سکونت ہی نہیں کی (دیکھولبید کہتا ہے ”و غنيت سبتا قيل محوى واحس..... لو كان للنفس اللجوج خلوة“

س۔ قولہ تعالیٰ ”عَذَابُ الْهُونِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت اور ذلت کی تکلیف۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ”انسا وجدنا بلاد الندو واسعة..... تنجى مِنَ الدَّالِ وَالْمَخْزَاةِ وَالْهُونِ“

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَظْلِمُونَ نَقِيرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ نقیرا سے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شکاف میں ہوتی ہے اور اسی سے درخت اگتا ہے۔ شاعر کا قول ہے۔

وَلَيْسَ النَّاسُ بَعْدَكَ فِي نَقِيرٍ وَلَيْسُوا غَيْرَ اصْدَا وَهَامٍ

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا فَاَرَضَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بڑھاپا۔ شاعر کہتا ہے

لِعَمْرِي لَقَدْ اَعْطَيْتَ ضَيْفَكَ فَاَرْضًا يُسَاقُ اِلَيْهِ مَا يَقُومُ عَلَى رِجْلٍ

س۔ قولہ تعالیٰ ”الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے۔ یعنی پو پھٹنے کا۔ اُمیہ کہتا ہے

الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ صَوُّ الصُّبْحِ مَنفَلَقٌ وَالْخَيْطُ الْأَسْوَدُ لَوْنُ اللَّيْلِ مَكْمُومٌ

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ انہوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ ”یُعْطَى بِهَا

ثَمْنُهَا فَيَمْنَعُهَا وَيَقُولُ صَاحِبُهَا لَا تَشْرَى“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یعنی خدا آسمان سے آگ اتارے گا۔ حسان کا قول ہے ”بَقِيَّةُ مَعْشَرٍ ضَبَّتْ عَلَيْهِمْ شَأْبِيبٌ مِنَ الْحُسْبَانِ

شُهْبٌ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَعَنْتِ الْوُجُوهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے۔ شاعر کہتا ہے ”لِيَكْ عَلَيْكَ كُلُّ عَانٍ بِكَرْبَةٍ وَآلُ قَصَى مِنْ مَقْلٍ

وَذَى وَفِرٍ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَعِيشَةً ضَنْكًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت تنگ روزی۔ شاعر کہتا ہے ”وَالْخَيْلُ لَقَدْ لَحِقَتْ بِهَا فِي مَازِقٍ ضَنْكٌ نَوَاحِيهِ شَدِيدُ الْمَقْدَمِ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ كُلِّ فَجٍّ“ کے کیا معنی؟

ج۔ فج بمعنی راستہ۔ شاعر کہتا ہے

حَازُوا الْعِيَالُ وَسَدُّوا الْفَجَاجَ بِأَجْسَادِ عَادٍ لَهَا آيَدَانِ

س۔ قولہ تعالیٰ ”ذَابَ الْحُبُكُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا۔ کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سنا؟

هُمْ يَضْرِبُونَ جَبِكَ الْبَيْضِ إِذَا لَحَقُوا لَا يَنْكُصُونَ إِذَا مَا اسْتَلْحَمُوا وَحَمُوا

س۔ قولہ تعالیٰ ”حَرَضًا“ کے کیا معنی؟

ج۔ بیمار جو درود کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔ شاعر کہتا ہے ”أَمِنْ ذِكْرِ لَيْلَى أَنْ نَأَتْ غُرْبَةً بِهَا كَانَتْ جَمًّا لِلْأَطْبَاءِ

مُحْرِضٌ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”يُدْعُ الْيَتِيمَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے ”يُقَسِّمُ حَقًّا لِلْيَتِيمِ وَلَكُمْ يَكُنْ يُدْعُ لَذَا

يَسَارِ هَنْ الْأَصَاغِرَا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”السَّمَاءِ مُنْقَطِرٍ بِهِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ آسمان روز قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے؟

طباہن حتی اعوض الیل دونہا افاطر وسمی رواء جدورہا

سر۔ قولہ تعالیٰ ”فَہُمْ یُوزَعُونَ“

جے۔ ”یُحْبَسُ أَوْلَہُمْ عَلٰی اِخْرِہِمُ حَتّٰی تَنَامَ الطَّیْرُ..... اما سمعت قول الشاعر ”وزعت رعیلہا باقب نہد اذا ماء لقوم شدوا بعد خمس“۔

میں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا“۔ یعنی آرام لینے کے واسطے۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”کُلَّمَا خَبَتْ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ جو اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ سی جاتی ہے اور ”والنار تخبو عن آذانہم..... واضرمہا اذا ابتدر واسعیرا“۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”کَالْمُہْلِ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ ”بتاری بہا العیس السموم کانہا..... تبطنت الاقرباب من عرق مہلا“۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”اَخْذَا وَبِیْلًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔ شاعر کہتا ہے ”خزی الحیاة وخزی المیات..... وکلا اراہ طعامًا وِبِیْلًا“۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”فَنَقَّبُوا فِی الْبِلَادِ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ یمن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بھاگ نکلے۔ دیکھو عدی بن زید کہتا ہے

فَنَقَّبُوا فِی الْبِلَادِ مِنْ حَذَرِ الْمَوْتِ وَجَالُوا فِی الْاَرْضِ اِیَّ مَجَالِ

سر۔ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا هُمُسًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ آہستہ چال (پیر رکھنا) یا آہستہ کلام۔ شاعر کہتا ہے ”فباتوا بدالجون وبتات یسری..... بصیر بالذجاہادِ هموس“۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”مُقَمَّحُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

جے۔ مح۔ وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لپتا اور ذلت اٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے ”ونحن علی جوانبہا قعود۔ نغض الطرف کالابل القماح“۔

سر۔ قولہ تعالیٰ ”فِی اَمْرِ مَرْیُجٍ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ باطل امر۔ شاعر کہتا ہے.....

فراغت فانتقدت بہ حشاہا فخر کائہ خوط مریج

سر۔ قولہ تعالیٰ ”حَتَّمَا مَقْضٰیًا“ سے کیا مراد ہے؟

۱۔ ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تاکہ جوش غضب فرو ہو جائے۔

جے۔ حتم بمعنی واجب کے آیا ہے۔ اُمیۃ کا قول ہے ”عبادک یخطئون وَاَنْتَ رَبُّ۔ بِكَفِّكَ الْمَنَایَا وَالْحَتُّوم“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَ الْكُؤَاب“ کے معنی کیا ہیں؟

جے۔ وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے۔ ہذلی کا قول ہے ”فَلَمْ یَنْطِقْ الدِّیْکَ حَتّٰی مَلَاتْ۔ کُؤَبُ الدَّنَانِ لَه فَاَسْتَدَارَا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ نشہ میں نہ آئیں گے۔ عبد اللہ بن رواحہ کا قول ہے ”تَم لَا یُنْزَفُونَ عَنْهَا وَلَکِنْ۔ یَذْهَبُ الْهَمُّ عَنْهُمْ وَالْغَلِیْل“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”كَانَ غَرَامًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ سخت لازم لینے والا۔ جس طرح قرض خواہ قرض دار کا پیچھا لئے رہتا ہے۔ دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول ”وِیَوْمِ الْمَنَسَاءِ وَیَوْمِ الْجَفَارِ۔ وَكَانَ عَذَابًا وَكَانَ غَرَامًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَالْتَرَائِبُ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصہ جسم) شاعر کہتا ہے ”وَالزَّعْفَرَانُ عَلٰی تَرَائِبِهَا شَرْقًا بِهَ اللَّبَاتِ وَالنَّحْرِ“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ ہلاک ہونے والی قوم عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے ”فَلَا تَكْفُرُوا مَا قَدْ ضَعْنَا لَیْکُمْ۔ وَكَافَرُوا بِه فَالْکُفْرُ بُورٌ لِصَاحِبِه“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”نَفَسَتْ“ کے معنی بتائیے۔

جے۔ نفس معنی رات کے وقت جانوروں کا چرائی پر جانا۔ لبید کا قول ہے ”بَدَلْنِ بَعْدَ النَّفْسِ اَبُو حَیْفًا..... وَبَعْدَ طُولِ الْجَرَّةِ الصَّرِیْفًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”الدَّالْحَضَامُ“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ وہ جھگڑا لڑنے والا شخص جو باطل امر میں الجھتا ہو۔ مہمل شاعر کہتا ہے ”اِنْ تَحْتَ الْاَحْجَارِ حَزْمًا وَجُود..... وَخَصِیْمًا الدِّذَا مَغْلَاقًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”بِعَجَلٍ حَنِیْذًا“ سے کیا مراد ہے؟

جے۔ وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بھونا جاتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ”لَہْمٌ رَاحٌ وَفَارُ الْمَسْکِ فِیْہُمْ وَشَاوِیْہُمْ اِذَا شَاؤُ حَنِیْذًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”مِنْ الْاَجْدَاثِ“ کے معنی کیا ہیں؟

جے۔ قبروں سے۔ دیکھو ابن رواحہ کا قول ”حِیْنَا یَقُولُوْنَ اِذَا مَرُّوا عَلٰی جَدَّتِیْ۔ اَرْشِدْہَ یَا رَبِّ مَنْ عَانَ وَقَدْ رَشِدًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”هَلُوْعًا“ کے معنی بتائیے؟

جے۔ گھبراہٹ پریشان ہو جانے والا۔ بشر بن ابی حازم کا قول ہے۔ ”لَا مَانَعًا لِلْیَتِیْمِ نَحْلَتِہ۔ وَلَا مَكْبًا لِّخَلْقِہ۔

ہلعا۔

س: قولہ تعالیٰ "ولات حین مناص" سے کیا مراد ہے؟

ج: وہ بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں۔ ایشی کا قول ہے

تذکرت لبی حین لات تذکر

وقد بئنت منها والمناص بئیدا

س: قولہ تعالیٰ "وذسیر" سے کیا مراد ہے؟

ج: دسر۔ وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے (جہاز کی زرہ) شاعر کہتا ہے "سفینة نوتی قد احکم

صنعها۔ منحتہ الالواح منسوجة الدسیر"۔

س: قولہ تعالیٰ "رکزا" کے کیا معنی ہیں؟

ج: جس (ہنگ) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے "وقد مرجس رکزا..... نبیاء الصوت وما فی سمعه کذب"۔

س: قولہ تعالیٰ "باسرۃ" کے کیا معنی ہیں؟

ج: بگڑے ہوئے۔ چہرے (خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عبید بن الابرص

کا قول ہے۔

صبحنا تمیما غداة النسا رشباء ملمومة باسره

س: قولہ تعالیٰ "ضیزی" کے کیا معنی ہیں؟

ج: حیرت میں مبتلا۔ امرئ القیس کہتا ہے "ضازت بتواسد بحکمهم..... اذ يعدلون الراس بالذنب"۔

س: قولہ تعالیٰ "لم یسنہ" کے کیا معنی ہیں؟

ج: اس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا۔ یعنی سالہا سال کے مرور نے اس پر کوئی اثر نہیں

ڈالا۔ شاعر کہتا ہے "طالب منه العظم والریح منعا..... لن تراه متغیرا امین آمن"۔

س: قولہ تعالیٰ "ختار" سے کیا مراد ہے؟

ج: دغا باز سخت بدکار اور بداطوار۔ شاعر کہتا ہے "لقد علمت واستیقت ذات نفسها..... بان لا تخاف الدهر

حرفی ولا ختری"۔

س: قولہ تعالیٰ "عین القطر" سے کیا مراد ہے؟

ج: تانبا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا:

فالقی فی مراجل من حلید قدور القطر لیس من البراة

س: قولہ تعالیٰ "اکل خمط" سے کیا مراد ہے؟

ج: پیلو کا پھل۔ شاعر کہتا ہے

ما مغزل فرد تراعی بعینها اغن غفیض الطرف من خلل الخمط

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَشْمَا زَتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اُس نے نفرت کی۔ عمرو بن کلثوم کا قول ہے ”اِذَا عَضَّ الثَّقَاتُ بِهَا اِشْمَاَزَتْ..... وَوَلَّتْهُ عَشْرُ زَنْتِه زَبُونًا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”جَدَد“ کے معنی کیا ہے؟

ج۔ طریقے کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے

قَدْ نَافَرِ التَّسْعَ فِي صَفْحَاتِهَا جَدَا

كَاتِبُهَا طَرَقَ لِاحْتِ عَلَيَّ الْم

س۔ قولہ تعالیٰ ”اَغْنَىٰ وَاَقْنَىٰ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا۔ (یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی) عترة العبسی کا قول ہے۔ ”فاقنى حياك لا ابالك واعلمى..... انى امرؤ ساموت ان لم اقتل“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا يَلْتَكُمُ“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا بنی عبس کی بول چال ہے۔ حلیۃ العبسی شاعر کہتا ہے: ”ابلع سراة بنی سعد مصلصلة. جهد الرسالة لا التأ ولا كذباً“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَأَبَا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اب۔ وہ شے جو چار پایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے ”ترى به الأب واليقطين مختلطاً. على الشريعة يجرى تحتها الغرب“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا تَوَاعِدُوْهُنَّ نِسْرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سز بمعنی صحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے ”الا زعمت بسباسة اليوم انسى. كبرت وأن لا يحسن البسر أمثالي“ کیا بسباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہو گیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ بھی اچھی طرح کام نہیں کر سکتے۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِيْهِ تُسَيِّمُوْنَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔ اُشی کا قول ہے ”ومشى القوم بالعماد إلى الذر..... حياء أعنى المسلم أين المسان“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا تَرْحُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔ ابی فرویب کہتا ہے ”اِذَا سَعَتِ النُّحْدُ لَمْ يُوْج لُسْعُهَا..... وَحَالَفَهَا فِي بَيْتِ نَوْبِ عَوَامِل“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”زَافْتِرَبَةً“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ صاحب حاجت (حاجت مند مسکین) اور مبتلائے مصیبت شخص۔ شاعر کا قول ہے

تربیت یدک ثم قل نوالها

وترفعت عنک السماء سجالها

س۔ قول تعالیٰ ”مُهْطِعِينَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ فرمان پذیر اور بات ماننے والے تاج کا قول ہے ”تعبدنی نمر بن سعد وقد درى. ونمر بن سعد لى مدین ومهطع“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بیٹا (بچہ)۔ شاعر کہتا ہے ”أَمَّا السَّمِي فانت منه مكثر. والمال فيه تغتدى وترؤح“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”يُضْهِرُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ ”پگھلاتا ہے“ شاعر کا قول ہے

سخت صهارة فظل عثالة . فِي سَيْطَلٍ كَفِيت بِهِ يترددُ

س۔ قولہ تعالیٰ ”لِتَنْوَأَ بِالْعُصْبَةِ“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ تاکہ بوجھ سے دبے۔ امری القیس کا قول ہے۔ ”تمشى فتقلها عجيزتها. مشى الضعيف نيوء بالوسق“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”كُلَّ نَبَّانٍ“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ انگلیوں کے سرے۔ کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سنا؟ ”فنعم فوارس الهيجاء قومي اذا علق الاعنة بالبنان“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”اغصار“ سے کیا مراد ہے۔

ج۔ باد تندر (آندھی) دیکھو شاعر کا قول ہے: فَلَهُ فِي آثَارِهِنَّ خِوَانٌ وخفيف كأنه اعصار“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”مُرَاغِمًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ کشادہ۔ بنی ہذیل کی لغت میں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ”واترك الارض جهرة-ة إِنَّ عِنْدِي اجاء فى المراغيم والتعادي“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”صَلْدًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت اور مضبوط۔ کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا۔ ”وانى لقرم وابن قرم لهاشم. لآباء صدق مجدهم معقل صلد“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا جَزَأَ غَيْرَ مَمْنُونٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا ہو وہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے ”فضل الجواد على الخيل البطلا فلا يعطى بذلك ممنونا ولا ترقا“۔

س۔ قولہ تعالیٰ ”جَابُوا الصُّخْرَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے۔ امیہ کہتا ہے۔

وشق ابصارنا كيما تعيش بها . وجاب لسمع اصماخا واذانا

س۔ قولہ تعالیٰ ”حُبًّا جَمًّا“ کی کیا مراد ہے؟

ج۔ بہت زیادہ محبت۔ امیہ کا قول ہے ”ان تغفر اللهم تغفر جمًّا وآئى عبدلك لا الماء“۔

س۔ قولہ تعالیٰ غاسق کے معانی بتائیے؟

ج۔ تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے

ظَلَّتْ تَجُوبٌ يَدَاهَا وَهْيٌ لَاهِيَةٌ حَتَّىٰ إِذَا جَنَّحَ الظَّلَامُ وَالْغَسَقُ

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ ”اجامل اقبوا ما حياء وقد أراى. صدورهم تغلى علي مرضها“

س۔ قولہ تعالیٰ ”يَعْمَهُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ کھیل بتاتے اور تذبذب (تردد) میں مبتلا رہتے ہیں۔ چنانچہ عائشہ کہتا ہے ”ارانى قد عَمِهْتُ وشاب راسى. وهذا للعب شين بالكبير“

س۔ قولہ تعالیٰ ”إِلَىٰ بَارِئِكُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اپنے خالق کی طرف۔ تیج کا قول ہے ”شهدت على احمد انه..... رسول من الله بارى النسم“

س۔ قولہ تعالیٰ ”لَا رَيْبَ فِيهِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ ابن الزبیری کہتا ہے ”ليس في الحق يا امامة ريب..... انهما الريب ما يقول الكذوب“

س۔ قولہ تعالیٰ ”خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اُس پر (مہر) چھاپ لگا دی ہے۔ دیکھو عائشہ کہتا ہے۔ ”وضهباء طاف يهوديها..... فابرزها وعليها ختم“

س۔ قولہ تعالیٰ ”صَفْوَانٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چکنا پتھر۔ کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے ”على ظهر صفوان كان متونه. عللن بدھن يزلق المتزلا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”فِيهَا صِرٌّ“ کے معانی بتائیے؟

ج۔ صِرٌّ بمعنی سردی (ٹھہر)۔ دیکھو نابغہ ذیپانی کہتا ہے ”لا يبرمون اذا ما الارض جللها..... صِرُّ الشتاء من الامحال كالأكدم“

س۔ قولہ تعالیٰ ”تُبَوِّءُ الْمُؤْمِنِينَ“ کے کیا معانی ہیں؟

ج۔ مومنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور ان کو باشندہ بناتا ہے۔ دیکھو عائشہ کا قول ہے۔ ”وَمَا بَوَّءُ الرَّحْمَنُ بَيْتَكَ مَنْزِلًا..... باجيا وغزى الغنا والمنحرم“

س۔ قولہ تعالیٰ ”رَبِّيُّونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بہت سی جماعتیں۔ دیکھو حسان کا قول ”واذا معشر تجافوا عن القصد حملنا عليهم ربيا“

س۔ قولہ تعالیٰ ”مَخْمَصَةٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ قحط اور تنکسالی۔ عائشہ کا قول ہے

تَبْتَئُونَ فِي الْمَشْتَاءِ مَلَأَى بَطُونَكُمْ وَجَارَاتِكُمْ شَعْبَ يَتَنَ خِمَائِصَا

س۔ قولہ تعالیٰ ”وَلْيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چاہئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اسے کمائیں۔ دیکھولبید کا قول ہے ”وَإِنِّي لَأَتِ مَاتِيسْتَ وَإِنِّي لَمَّا اقْتَرَفْتُ نَفْسِي عَلَى لَرَاهِبٍ“ (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کر لیا لیکن اس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھا رہا ہوں۔

اس مقام پر نافع بن الارزق کے سوالات کا خاتمہ ہو گیا۔ میں نے ان سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیاں ان کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں اور ان سوالات کو ائمہ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والا ابتداء میں ان سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا ”حدثنا بشر بن انس۔ ابنانا محمد بن علی بن الحسن ابن شفيق۔ ابنانا ابو صالح هذبة بن مجاهد۔ ابنانا مجاهد بن شعاع۔ ابنانا محمد بن زياد اليشكري۔ عن ميمون بن مهران۔ قال۔ نافع بن الارزق مسجد میں داخل“ اور پھر ان سوالات کا ذکر کیا ہے اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصہ ان سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جو بیر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے ”نافع بن الارزق (مجمع سے نکلا) اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔“

سنیتسویں نوع

قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سوا دوسری عربی زبانوں کے

کون الفاظ ہیں

اس بارے میں جو اختلاف آ رہا ہے اس کا بیان سولہویں نوع میں آچکا اور اب اس مقام پر ہم اس کی مثالیں وارد کرتے ہیں اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔ ابو عبیدہ عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ“ کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنی ”غناء“ ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنی میں۔

ابو عبیدہؓ ہی حسن سے راوی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہمیں“ ”الآدائیک“ کے معنی معلوم نہیں تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اس نے بتایا کہ اریکہ ملک یمن میں حُجْلَة کو کہتے ہیں۔ جس میں سریر (پلنگ)

ہوتا ہے اور ضحاک کے واسطے سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ اَلْفَى مَعَاذِیْرَہ" کے معنی "سُتُوْرہ" (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے۔ ابن ابی حاتم قولہ تعالیٰ "لَا وَزَرَ" کے معنی ضحاک کی روایت سے "لَا حِیْلَ" (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے۔ اور عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "وَزَوْجُنَا هُمْ بِحُورٍ عِیْنِ" کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں "زَوْجُنَا فَلَانًا بِفَلَانِیۃ" ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی۔ لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآن کریم میں "زَوْجُنَا هُمْ حُورًا" ان معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کر دی گئی اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے۔ حسن سے قولہ تعالیٰ "لَوْ اَرَدْنَا اَنْ نَّتَّخِذَ لَهَوًا" کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ "لہو" یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔ محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ "وَنَادٰی نُوحٌ اِبْنَهُ" کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طی کی بول چال میں اس سے "ابن امراتہ" نوح کی بیوی کا بیٹا مراد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے "وَنَادٰی نُوحٌ بِاِبْنِہَا" قولہ تعالیٰ "اَعْصِرْ خَمْرًا" کے بارے میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ "خمر" اہل عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں انگور کو نچوڑتا تھا"۔ ابن عباس سے قولہ تعالیٰ "اَتَذْعُرُونَ بَعْلًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یعل" سے "رب" مراد ہے اور یہ اہل یمن کی بول چال ہے اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "تفعل" بمعنی "رب"۔ ازہر شتوۃ کی زبان ہے۔

ابو بکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں ابن عباس سے روایت کی ہے کہ "اَلْوَزْدُ" ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہل یمن کی زبان میں مرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں اور کتاب الروعی من خائف مصحف عثمان میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قبیلہ حمیر کی بول چال میں "الصَّوَاغُ" چینی کی چھوٹی (چائے یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے" اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ یَنَاسِ الدِّیْنَ اٰمَنُوْا" کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ "اَفَلَمْ یَنَاسِ" بمعنی "لَمْ یَعْلَمُوْا" (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ حوازن کی زبان کا ہے اور فراء کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ "نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلہ نضج کی بول چال میں اس معنی کے لئے آتا ہے۔"

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ ابن عباس نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے۔ (۱) یَفْتِنٰکُمْ تم کو گمراہ کریں حوازن کی بول چال میں۔ (۲) بُوْرًا: تباہ۔ بلاک شدہ۔ عمان کی زبان میں۔ (۳) فَتَقَبَّوْا: بھاگ نکلے۔ یمن کی زبان میں۔ (۴) لَا یَلِیْکُمْ: تم کو ناقص نہ کرے گا۔ تم میں کمی نہ ڈالے گا۔ بنی عیس کی زبان ہے۔ (۵) مُرَاعِیْمًا: کشادہ چوڑا چکلا۔ ہذیل کی بول چال ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سنن میں قولہ تعالیٰ "سَبَّلَ النِّعَومَ" کے بارے میں عمرو بن شریحیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی "اَلْمُسْنَاۃ" خشک سالی کے ہیں۔ اور یہ یمن کی زبان ہے جو میر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباس قولہ تعالیٰ "فِی السَّکَابِ مَسْطُوْرًا" کے معانی "بکتوبا" (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے

لوگ کتاب کو "اسطور" کہتے ہیں۔

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے۔ قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں ان کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے:

کنانہ کی بول چال کے الفاظ: السُّفَهَاءُ: جاہل لوگ۔ خَاسِئِينَ: ذلیل سرنگوں۔ شَطْرُهُ: اس کی جانب۔ لَا خَلَاقَ: بہرہ نہیں ملا۔ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا: تم کو آزاد بنایا۔ قَبِيلًا: ظاہر ظہور (عیاناً) مُعْجِزِينَ: اگلے لوگ (سابقین) يَغْزُبُ: (الغیب) پوشیدہ رہتا ہے۔ تَرَكَبُوا: (تمیلوا) میل کرو (جھکو) فَجُوعَ نَاحِيَةٍ: (ایک کنارہ۔ ایک گوشہ) مَوْتِلًا: ملجاء: (پناہ لینے کی جگہ) مُبْسِلُسُونَ: اَيْسُونَ: (ناامید ہونے والے) دَحُورًا: طَرْدًا: (ہٹا کر دے جانے کے طور پر) الْخَرَّاصُونَ: (سخت جھوٹے لوگ) اَسْفَارًا: (کتابیں) اِقْتَتَ: (جمع کئے گئے) كُنُودًا: (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)

ہذیل کی بول چال کے الفاظ: الرِّجْزُ: (عذاب) شَرَوْا: (خرید و فروخت کی) غَزَمُوا الطَّلَاقَ: ثابت کر دیا۔ حَقَّقُوا: (طلاق دے دیا) صَلَدًا: (پالک اور بے میل۔ ستھرا) اَنَاءَ اللَّيْلِ: رات کی ساعتیں۔ فَوْرِهِمْ: وَجْهِهِمْ: اپنے قصد سے۔ مِذْرَارًا: لگاتار۔ پے در پے۔ فُرْقَانًا: مَخْرَجًا: (نکلنے کی جگہ) حَوْضٌ: براہِ میخنتہ کیا۔ عَيْلَةً: فاقہ: (سبھوں نے مرنا) وَلِيَجْهَ بَطَانَةً: (رازدار۔ ہراز) اِنْفِرُوا (جنگ کے لئے جاؤ) اَلْسَانِخُونَ: (روزے رکھنے والے) اَلْعَنَبُ: اثم (گناہ) بِيَذْنِكَ بِيَذْعِكَ: (تیری زرہ کے ساتھ) مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اس کی

ناش مع اس زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارہ پر جا پڑی تھی (غُمَّة: شبہ۔ ذُلُوكِ الشِّمْسِ: زوالِ آفتاب۔ شَاكِلَتِهِ: نَاحِيَةٍ: اس کا کنارہ۔ گوشہ۔ رَجْمًا: گمان سے۔ مُلْتَحِدًا: ملجا۔ يَرْجُوا: (خوف کرتا ہے) هَضْمًا: از روئے نقص۔ حَامِدَةً: غبار آلود۔ وَاقِصْدِي مَشِيكٍ: تیزی سے چل۔ اَلْأَجْدَاثُ: قبریں۔ ثَاقِبٌ: چمکدار۔ بِالْهَمِّ: اُن کا حال۔ تَهْجَعُونَ: سوتے ہیں۔ لِيَتَّيْئُوا: ذُنُوبًا: عذاب۔ دُسُرٌ: کیلیں (لوہے کی میخیں) تَفَاوُثٌ: عیب۔ اَرْجَائِهَا: اس کے اطراف اور گوشے۔ اَطْوَارًا: رنگ برنگ۔ بَرْدًا: نیند۔ وَاجِفَةً خَائِفَةً: ڈری ہوئی۔ مَسْغَبَةٌ: گرگی۔ اَلْمَبْدَرُ: فضول خرچ۔

لغة حمير کے الفاظ: تَفْشِيلًا: (دونوں بزدل بنو) عَثَرَ: (مطلع ہوا) مَفَاهَةٌ: (جنون) زَيْلُنَا: ہم نے تیز روی۔ فرق بتایا۔ مَرْجُوءٌ حقیر۔ کم رو۔ السِّقَايَةُ: لوٹا۔ پانی پینے کا برتن۔ مَسْنُونٌ: بد بودار جس میں سر جانے کی بو آنے لگی ہو۔ اِمَامٌ: کتاب۔ يُنْغَضُونَ: تحریک کرتے ہیں۔ جَنْبَشٌ دیتے ہیں۔ حُسْبَانًا: ٹھنڈک۔ مِّنَ الْكِبَرِ عَتِيًّا: کمزوری لاغری۔ مَأْرَبٌ: حاجتیں۔ خَرْجًا: جَعْلًا: محصول۔ لُكَا: چندہ۔ غَرَامًا: بلاء۔ اَلصُّرُخُ: گھر۔ اَنَكْرُ الْأَصْوَاتِ: بدترین آواز۔ يَتَرَكُكُمْ: تم کو ناقص کر دے۔ مَدِينِينَ: محاسب کئے جانے والے۔ رَابِيَةً: سخت۔ وَبِلَاغٍ شَدِيدٍ: بِجَبَّارٍ: مسلط (صاحب حکومت) مَرَضٌ: زنا۔ اَلْقَطَرُ: تانبا۔ مَحْشُورَةٌ: جمع کی گئی۔ مَعْكُوفٌ: محبوس۔ گرفتار۔

لغة جرہم کے الفاظ: قَبَاؤًا: مستوجب ہوئے۔ شِقَاقٍ: گمراہی۔ خَيْرًا: مال۔ كَذَابٌ: اَشْبَاهٌ ملتے جلتے ہوئے۔ تَعُولُوا: تَمِيلُوا: حق سے تجاوز کرو۔ يَغْتَوَا: تَمَتُّعٌ پایا۔ پھل پایا۔ شَرُّو: برباد کیا۔ اَزَاذَلْنَا: ہمارے یہاں کے کہنے۔ عَصِيبٌ: شدید۔ لَفِيفًا: سب کے سب اکٹھا ہو کر۔ مَحْشُورًا: منقطع (الگ تھلگ) حَذَبٌ: جانب۔ اَلْبَحْلَالُ: ابر۔ اَلْوَدْقُ: بارش۔ سَزْدَمَةٌ: ٹکڑی۔ گر وہ۔ رُبْعٌ: طریق۔ يَنْسَلُونَ: نکلتے ہیں۔ شَوْبًا: مَزْجًا: مرکب۔ باہم آمیز کیا ہوا۔ اَلْحُبُكُ: راستے۔

ازدشنہ کی زبان کے الفاظ۔ لاشیۃ: کوئی وضاحت نہیں۔ الْعَصْل: جس۔ گرفتاری۔ اُمۃ: سنین۔ صدی۔
 اَنُوس: کنواں۔ کاطمین: مکروہین (تکلیف میں مبتلا رنجیدہ لوگ) غسلین: سخت اور حد درجہ کا گرم ابلتا ہوا پانی۔ لَوَّاحۃ:
 نہایت سوختہ کردینے والی۔ صفت دوزخ۔ رَفَتْ: جماع۔ مُقِیَّتًا: صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا۔ بِظاہِرٍ مِّنَ
 الْقَوْلِ: جھوٹ بات کے ساتھ۔ الْوَصِیْد: گھر کے سامنے کا یا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین۔ حَقْبًا: ایک زمانہ
 تک۔ الْخَرْطُومُ: سونڈ۔ ٹاک۔

شعیم کی زبان کے الفاظ۔ تُسِیْمُونَ: تم چراتے ہو (اپنے چار پالیوں کو) مَرِیج: نشتر (پراگندہ) صَفَتْ
 مالت: (جھکی) هَلُوْغًا: گھبرا اٹھنے والا۔ شَطَطًا: جھوٹ۔

قیس غیلان کی لغت سے۔ نَخْلۃ: فریضہ (ضروری باتیں واجب الادا) حَرَج: (تنگی) الْخَاسِرُونَ: ضائع
 کرنے والے ہیں۔ تُفَنِّدُونَ: ہنسی اڑاتے ہیں۔ صِیَاصِیْہُمْ: ان کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں۔ تُخْبِرُونَ: آرام پاتے
 ہیں۔ رَجِیْم: ملعون۔ یَلْتَكُمُ: تم کو ناقص بناتا ہے۔

بنو سعد العشرہ کی لغت سے۔ خَفَدۃ: خادم لوگ۔ کُلُّ: عیال (بوجھ)۔ جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے۔
 گندہ کی لغت سے: فِجَاجًا (راستے) بُسَّتْ (پارہ پارہ ہو جائے) پھٹ کر۔ لَا بَتْنِیْنِ رَجْجَہُ (غم نہ کھا)
 عذرہ کی لغت سے۔ اُخْسَنُوا: (نقصان اور گھانا اٹھاؤ)

حضر موت کی لغت سے۔ رِبِیُّونَ: نامور لوگ۔ دَمَرْنَا: ہم نے ہلاک کر دیا۔ لُغُوبٌ: جھکن۔ مَنَسَاتِہ: اس کی لاشی۔
 غشیان کی لغت سے۔ طَفِیْقًا: ان دونوں نے ارادہ کیا۔ تَنِیْس: شدید۔ یَسِیْئُہُمْ: ان کو مجبور کیا۔
 مزینہ کی لغت سے۔ لَا تَغْلُوا: زیادتی نہ کرنا۔

نحم کی لغت سے۔ اَمْلَاقٌ: بھوک۔ وَلَتَغْلُنَّ: ان پر ضرور قہر (زبردستی) کرے۔
 جذام کی لغت سے۔ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّیَارِ: گلی کو چوں کو چھان ڈالا۔ ہر جگہ پھیل گئے۔
 بنی حنیفہ کی لغت سے۔ الْقُعُودُ: معاہدے۔ الْجِنَاحُ: ہاتھ۔ الرَّهْبُ: ڈر۔

یمامۃ کی لغت سے۔ خَصِرَتْ: تنگ ہوئے (سینے)
 سبا کی لغت سے۔ تَمِیْلُوا مِیْلًا عَظِیْمًا: انہوں نے کھلی کھلی غلطی کی۔ تَبَرْنَا: ہم نے ہلاک کیا۔
 سلیم کی لغت سے۔ نَكَصَ: رجوع کیا۔

عمارة کی لغت سے۔ الصَّاعِقَةُ: موت۔
 طی کی لغت سے۔ یَنْعَقُ: شور کرتا ہے۔ رَغَدًا: سرسبز و سیر حاصل۔ سَفِیۃ نَفْسَہ: اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں
 ڈالا۔ یَتَسَّ: اے انسان۔

خزاعۃ کی لغت سے۔ اَفِیْضُوا: چل پڑو۔ چل نکلو۔ اَلْاِفْصَاءُ: جماع۔
 عمان کی لغت سے۔ خَبَالًا: گمراہی سے۔ نَفَقًا: سرنگ۔ حِیْثُ اَصَابَ: جدھر کا ارادہ کیا۔

تمیم کی لغت سے۔ اَمَد: بھول چوک۔ بَغْيًا: حسد کی وجہ سے۔

انمار کی لغت سے۔ طَائِرَةٌ: اس کا اعمال نامہ۔ اَغْطَشَ: تاریک ہوئی رات۔

اشعر یمن کی لغت سے۔ لَاحْتِنَكُنَّ: ضرور جڑ سے کھود پھینکیں گے۔ تَارَةً: ایک بار۔ اِشْمَاژَتْ: اس کی طرف

ہٹ گئی اور بھرک کر بھاگی۔

اوس کی لغت سے۔ لَيْئَنَةً: بھجور کا درخت۔

خزرج کی لغت سے۔ يَنْفَضُّوْا: چلے جائیں۔

مدین کی لغت سے۔ فَاْفَرَّقْ: بمعنی فیصلہ کر دے۔ چکا دے آیا ہے۔ یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ

خلاصہ طور سے بیان ہو چکا ہے۔

ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قراآت العشر میں لکھتا ہے ”قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل

یہ ہیں: قریش۔ کنانہ۔ ہذیل۔ خشم۔ خزرج۔ اشعر۔ نمیر۔ قیس غیلان۔ جرہم۔ یمن۔ ازدشنوۃ۔ کندہ۔ تمیم۔ حمیر۔

مدین۔ لخم۔ سعد العشرۃ۔ خضر موت۔ سدوس۔ العمالقۃ۔ انمار۔ غسان۔ مذحج۔ خزاعۃ۔ غطفان۔ سبا۔ عمان۔ بنو حنیفہ۔

ثعلب۔ طی۔ امر بن صعصعہ۔ اوس۔ مزینہ۔ ثقیف۔ جذام۔ بلی۔ عذرہ۔ هوازن۔ النمر اور الیامہ کی لغتیں عرب کے

ممالک کی اور ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس۔ اہل روم۔ بھٹی۔ اہل حبش۔ بربری۔ سریانی۔

عبرانی اور قبلی زبانیں ہیں پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصہ

اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے ان پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

السَّوْجُ: عذاب۔ قبیلہ بلی کی بول چال میں۔ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ: شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت میں اور

الْأَحْقَافُ: بمعنی ریگزار۔ ثعلب کی بول چال میں۔

اور ابن الجوزی کتاب فنون الاغان میں بیان کرتے ہیں ”قرآن میں ہمدان کی لغت سے السریحان بمعنی رزق۔

الْعَيْنَا: بمعنی سفید اور عَقْرَى چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے۔

بنو نصر بن معاویہ کی لغت سے: السخار۔ غداد (فریبی) کے معنی آئے ہیں عامر بن صعصعہ کی زبان سے

الْحَفْدَةُ خَدَم کے معنی میں وارد ہوا ہے۔

ثقیف کی لغت سے۔ غُول: میل کرنے اور جھکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور

عک کی لغت سے۔ صُور: سینک (زنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے۔

ابن عبد البر کتاب التہمید میں بیان کرتا ہے ”جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں

ہوا۔ اس کے قول کے معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ

تمام قرأتوں میں زبان قریش کے سوا اور زبان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ

قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے ”خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصہ کے سوا باقی سب باشندگان حجاز کی

زبان میں نازل فرمایا۔ ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے ”مَنْ يُشَاقِ اللَّهَ“ اور ”مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ“ کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے۔ اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً ”وَلِيُمْلِلْ يُجَبِّبْكُمْ اللَّهُ. يُمَدِّدْكُمْ. وَاشْدُدْ بِهِ أَزْرَىٰ“ اور ”مَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ غُصْبِي“ شیخ جمال الدین کہتے ہیں ”اور تمام قاریوں نے“ ”الْأَتْبَاعُ الظَّنُّ“ میں ”عین“ کو نصب دینے پر اتفاق رائے کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے اور اسی طرح قاریوں نے ”مَا هَذَا بَشَرًا“ کے نصب دینے پر بھی اجماع کر لیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف ”مَا“ کو عمل دیا جاتا ہے۔ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔

فائدہ۔ واسطی کہتا ہے ”قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سوا اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہل عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (ڈشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی ہے) غرضیکہ قرآن میں یہی تین کلمے غریب ہیں (۱) فَسَيَنْفِضُونَ: اس کے معنی سر ہلانے کے ہیں۔ (۲) مُقَيَّنًا: اس کے معنی صاحب قدرت کے ہیں اور (۳) فَشَرَّدَ بِهِمْ: یعنی ان کو سناؤ۔“

اڑتیسویں نوع

قرآن میں عربی زبان کے ماسوا دیگر زبانوں کے

الفاظ کا پایا جانا

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المہذب فیما وقع فی القرآن من المعرب ہے چنانچہ اس مقام پر اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعی۔ ابن جریر۔ ابو عبیدہ۔ قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی شریک ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ اور ”وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ الْعَجَمِيَّةُ وَعَرَبِيَّةٌ“ کو قرار دیتے ہیں اور امام شافعی نے تو اس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ برا بتایا ہے جو قرآن میں ہلکی زبانوں کے الفاظ آنے کے قائل ہو۔ ابو عبیدہ کہتا ہے ”اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے“ لے جو شخص کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بڑی بات) کہتا ہے اور جو شخص

لفظ ”کذاب“ کو نبی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بری بات منہ سے نکالتا ہے۔ ابن اوس کا قول ہے ”اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکتے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں۔ ابن جریر کا قول ہے: ”ابن عباسؓ اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ فارسی۔ حبشی۔ نبطی یا اسی طرح کی اور زبانوں کے الفاظ ہیں تو اس کی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ ان الفاظ میں اتفاق سے زبانوں کا توارد ہو گیا یعنی ایک ہی معنی کے واسطے اہل عرب۔ اہل فارس اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلم کر لیا“ اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے ”نہیں بلکہ وہ الفاظ تو ان خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے اور اس وجہ سے ان کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر ان الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیر کر کے اہل عرب نے ان کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کر لیا اور اس طرح پر وہ معرب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام بن گئے اور ان میں بھی بیان کی صفت (جو عربی زبان کا خاصہ تھی) پیدا ہو گئی پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول ان کلمات کے ساتھ ہوا“ اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ ”یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بے حد وسیع زبان ہے اور اس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زبان دانوں پر جس کچھ اخفاء رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عباسؓ پر ”فَاطِرٌ“ اور ”فَلَّاحٌ“ کے معانی پوشیدہ رہ گئے تھے۔ امام شافعیؒ اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں ”زبان کا احاطہ نبی کے سوا اور کسی شخص سے نہیں ہو سکتا“۔ ابوالمعالی عزیزی بن عبد الملک کہتا ہے ”ان الفاظ سے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ۔ لہٰذا میں بے مثل ہے اور ہو سکتا ہے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو۔“

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورہ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرح کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں معرب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اس میں محدودے چند غیر زبانوں کے الفاظ کا آ جانا اسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں دو ایک عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور ان چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا اور قولہ تعالیٰ ”الْعَجَبِيّ وَغَرِيبِي“ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ ”آیا کلام تو بلی ہے اور اس کا مخاطب عربی ہو؟ اور قرآن میں عجیب زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو بوجہ اس کے علم اور عجمہ ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اعلام (خاص لوگوں یا مقابموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہو سکتے اور غیر اعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا ہو تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع آ سکتا ہے؟ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلام الہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریر

نے صحیح سند کے ساتھ ابی میسرہ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں“ اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیر اور زوہب بن منبہ سے بھی روایت کیا جاتا ہے اور ان تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علوم اولین و آخرین پر حاوی اور ہر شے کی پیشینگوئی اور خبر دہی کا جامع ہونا ہے لہذا ضروری تھا کہ اس میں اقسام لغت اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اس طرح پر قرآن کا ہر شے پر محیط ہونا حد کمال کو پہنچا دیا جاتا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے چوٹی کے شیریں ترین بے حد ہلکے اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چٹکے لئے گئے ہیں نے ابن النقیب کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورہ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں ان کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ۔ رومی۔ فارسی۔ اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے۔ نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام اقوام عالم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے اور خداوند کریم کا ارشاد ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ“ اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دی جائے اس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بخنبہ ایک ہی رہی ہو۔

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ انھونی قرآن میں معرب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اگر کوئی کہے کہ ”اِسْتَبْرَقِ“ عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے کم ہوتا ہے۔ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفرق ہو کر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح و بلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں گے اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر ان کو دل خوش کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور سخت ترین عذاب کی دھمکیوں سے دھونس دھڑکانہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا۔ لہذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے کہ وہ کون سے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں ان کے توقع میں امر و نہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں؟ یہ وعدہ چار باتوں میں منحصر ہے: اچھے مکانات، لطیف غذائیں، خوشگوار پینے کی چیزیں۔ اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا کپڑے اور پھر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اسی لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور ان کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔ اگر وہ اس وعدہ کو ترک کر دے تو جس شخص کو عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو۔ پر فضا باغ ہو۔ ایسا مکان ہو اور اس طرح کی روح پرور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا ہو کے مقام میں نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔ غرضیکہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنت کا ذکر فرمایا اور

وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بننا نہیں جاتا اور اس کے ماسوا حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کی کوئی تعریف نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زائد قرار دی جاتی ہے مگر حریر میں جس قدر دبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوش بیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تاکہ لوگوں کو شوق دلانے اور امر حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعہ سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے اور یا کنایہ دوسرے لفظوں میں اس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعہ سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے کیونکہ اس میں اختصار کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ ”استبرق“ تھا چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کر کے اس کی جگہ کوئی اور دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ اور کسی عربی شخص کو ”استبرق“ کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور غفص پار چہ دیا کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں انہوں نے اہل عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سنا اسی کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب میں کم یاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پرواہ ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنی کو ایک سے زائد دو یا کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنی کو ایک ہی لفظ کے ذریعہ ادا کر سکتا ممکن ہو اس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بے کار کی طوالت تھی اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع محل پر لفظ استبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو اس کا قائم مقام دوسرا لفظ نہیں سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے؟“

ابو عبیدہ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے ممانعت بیان کر کے کہتا ہے اور میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی تمامہ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے: اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں مگر بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور انہوں نے ان کلمات کو معرب بنا کر اپنی زبان سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنا لیا اور اسی طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو ہو گئے چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے مل جل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہذا اس لحاظ سے جو لوگ ان کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں۔“ الجواب لقی ابن الجوزی اور بہت سے دیگر علماء بھی

اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حروف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی زبانوں سے آئے ہیں۔

تفصیل

لفظ

أَبَارِيقُ: ثعلبی اپنی کتاب فہرست الغلت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے۔ جو لیتی کہتا ہے ”ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنی پانی کا راستہ یا ٹھہر ٹھہر کر پانی گراتا۔ ہیں (آب ریز)

أَبَّ: بعض علماء کا بیان ہے کہ اہل مغرب کی بول چال میں آب گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدہ بیان کرتا ہے۔

أَبْلَعِي: ابن ابی حاتم و ہب بن معبہ کے واسطے سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”أَبْلَعِي مَاءَ كَ“ حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں۔ گھونٹ جا۔ نگل جائے۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر ان کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہندوستان کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”پی جا“۔

أَخْلَدَ: واسطی اپنی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے ”أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ“ عبرانی زبان میں بمعنی ”ٹیک لگائی“ کے آتا ہے۔

الْأَرَاكُ: ابن الجوزی نے کتاب فنون الاقنان میں بیان کیا ہے۔ حبش کی زبان میں اس کے معنی تختیوں کے ہیں۔

أَزْدَ: جو لوگ ابراہیم کے باپ یابت کا نام نہیں مانتے ان کے قول پر اسے معرب شمار کیا گیا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے۔ ”معتز بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے اپنے باپ سلیمان کو ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبْنَيْهِ أَزْدُ“ یعنی رفع کے ساتھ پڑھتے سنا۔ اس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ أَزْدُ بمعنی اَغْسَوْج (ٹیڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کہا ”اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنی عبرانی زبان میں ”اے غلطی کرنے والے“ ہیں۔

أَسْبَاطُ: ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے۔

إِسْتَبْرَقَ: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔

أَسْفَارُ: واسطی الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”یہ بھٹی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں“۔

إِصْرِي: ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے۔ بھٹی زبان میں اس کے معنی ہیں ”میرا عہد“ (قول وقرارداد)

أَكْوَابُ: ابن الجوزی بیان کرتا ہے ”یہ بھٹی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں“ اور ابن جریر ضحاک سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”یہ بھٹی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں بے دستوں کے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)

ال: ابن جنی کہتا ہے ”لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ بھٹی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔“

الْيَمُّ: ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ ”رتکار کی زبان میں اس کے معنی دکھ دینے والی چیز ہیں“ اور شیدہ کہتا ہے کہ ”عبرانی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔“

إِنَاءُ: اہل مغرب کی بول چال میں اس کے معنی ہیں ”اُس کا پک جانا“ یہ بات شیدہ نے ذکر کیا ہے۔ اور ابوالقاسم اس معنی میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالیٰ ”حَمِيمٌ آيْنُ“ بے حد گرم پانی اور قولہ

تعالیٰ ”عَيْنِ اَنِيَه“ گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ بھی آیا ہے۔

اَوَاہ: ابوالشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جش کی زبان میں اس کے معنی یقین کرنے والے کے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے عمرو بن شریل سے روایت کی ہے کہ جش کی زبان میں اس کے معنی ”رحم کرنے والا“ اور الواسطی کا قول ہے ”عبری زبان میں اَوَاہ: بمعنی دعا کرنے کے آتا ہے۔

اَوَاب: ابن ابی حاتم عمرو بن شریل سے روایت کرتا ہے کہ ”جش کی زبان میں اس کے معنی ”مسح“ تسبیح خواں کے آتے ہیں اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اَوَابِي مَعَهُ“ جش کی زبان میں۔ سَبَّحَی: تسبیح خوانی کر کے معنوں میں آیا ہے۔

الْاُولٰی: شیدہ بیان کرتا ہے ”قولہ تعالیٰ ”الْجَاهِلِيَّةُ الْاُولٰی“ سے مراد پچھلی جاہلیت ہے اور قولہ تعالیٰ ”فِي الْمِلَّةِ الْاٰخِرَةِ“ سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے یہ معنی قبلی زبان کے ہیں کیونکہ قبلی لوگ آخرۃ کو اولیٰ اور اولیٰ کو آخرۃ کہتے ہیں اس قول کو زرخشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔

بَطَانُهَا: شیدہ کہتا ہے ”قولہ تعالیٰ ”بَطَانُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقِ“ یعنی اس کے اوپری ابرے۔ قبلی زبان میں۔ یہ بھی زرخشی نے بیان کیا ہے۔

بَعِير: فریابی مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”كَيْلَ بَعِيرٍ“ کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے ”ایک بار خر کا پیمانہ مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں بعیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو۔

بَيْع: الجوالیقی کتاب العرب میں بیان کرتا ہے ”بَيْعَةٌ اور كَيْسَةٌ اَنْ دَوْنُوْنَ لَفْظُوْنَ کو بعض علماء نے فارسی کے معرب الفاظ بیان کیا ہے۔

تَنُوْر: جوالیقی۔ اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرب بتایا ہے۔

تَتَبَّرَا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”وَلْيَتَرَوْا مَا عَلَوْا تَتَبَّرَا“ کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”بھٹی زبان میں اس کے معنی ہیں اُس کو ہلاک کیا“۔

تَحْت: ابوالقاسم۔ لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا“ میں تَحْتِهَا سے بَطْنُهَا مراد ہے یعنی اس کے پیٹ میں سے اور یہ بھٹی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مورخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے۔

الْجَبْت: ابن ابی حاتم ابن عباس سے روایت کرتا ہے ”جَبْت“ جش کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ”جش کی زبان میں جبت بمعنی شیطان آیا ہے۔

اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی جش کی زبان ہی میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔

جَهَنَّم: بقول بعض جمعی بعضوں کے نزدیک فارسی اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کُھَنَام بتائی جاتی ہے۔

حُورَم: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ”جشی زبان میں و حُورَم بمعنی وَجِبَ (واجب کیا گیا) آیا ہے۔
حَصْبُ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”حَصْبُ جَهَنَّمَ“ میں حصب کے معنی لکڑی (ایندھن) کے آئے ہیں۔ زنگی زبان میں۔“

حِطَّة: کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”ٹھیک اور درست بات کہو“ اور یہ معنی انہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں۔

حَوَارِیُّونَ: ابن ابی حاتم نے صحاہک سے روایت کی ہے ”بھٹی زبان میں اس کے معنی غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل ”ہواری“ تھی۔

حُوب: نافع بن الارزق کے سوالات میں ابن عباسؓ نے اس کا معنی ”اثم“ (گناہ) بتانا اور اس کا جش کی زبان میں آنا بیان ہو چکا ہے۔

وَارِسْتُ: اس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مل کر پڑھنے کے ہیں۔

ذَرَّی: جش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار۔ اس کو شیدلہ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔

دِیْنَار: جو الیقی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے۔

رَاعِنَا: ابو نعیم نے دلائل النبوة میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (راعنا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔

زَبَانِیُّونَ: جو الیقی کا بیان ہے۔ ابو عبیدہ نے کہا ”اہل عرب دسانین کے معنی نہیں جانتے اور اس کو صرف علماء اور فقہہ لوگوں نے سمجھا ہے۔ میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے۔

رَبِیُّونَ: ابو حاتم احمد بن حمدان اللغوی کتاب الزمیۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سریانی زبان کا ہے۔

الرَّحْمَنُ: مبرد۔ اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے جمعہ کے ساتھ ہے۔

الرَّشُ: کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو نجی لفظ اور اس کے معنی ”کنواں“ بتائے گئے ہیں (چاہ)

الرَّقِیمُ: شیدلہ کہتا ہے ”بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لوح (تختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان

ہی میں بمعنی ”کتاب“ آتا ہے اور الواسطی اسی زبان میں ”دواۃ“ کے معنی میں آنا بیان کرتا ہے۔

زَمْرَا: ابن الجوزی نے کتاب فنون الافان میں اس لفظ کو معرب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں

دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔

رَهُوَا: ابوالقاسم قوی تعالیٰ ”وَتَرْكُ الْبَحْرِ رَهُوَا“ کے معنوں میں بیان کرتا ہے کہ اس کے معنی بھٹی زبان میں ساکن اور

بغیر جوش و خروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سریانی میں اس کے معنی ساکن دریا کے ہیں۔

الرُّومُ: الجو الیقی کا قول ہے ”یہ انجی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے۔

زَنْجَبِيلُ: جو الیقی اور ثعلابی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

السَّجَلُ: ابن مردودیہ ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے ”السَّجَلُ“ جش کی زبان میں مرد کے معنی رکھتا

ہے اور ابن جنی کتاب مختصب میں ذکر کرتا ہے کہ ”جش کی زبان میں اس کے معنی کتاب کے ہیں۔“ اور بہت سے

لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرب بتاتے ہیں۔

سَجِيل: قریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”بحیل فارسی میں اس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سرا پتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکریا کھنگڑ)“

سَجِين: ابو حاتم نے کتاب الزیۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔

سَرَادِق: الجوالیقی کہتا ہے ”یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل ”سَرَادِر“ یعنی دہلیز تھی“ کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سرپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔

سَرِي: ابن ابی حاتم مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”سَرِيًّا“ سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نہلی زبان کا لفظ بتاتے ہیں شیدلہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنی نہر کے ہیں۔

سَفْرَة: ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”بِأَيْدِي سَفْرَةٍ“ میں اس لفظ کے معنی پڑھنے والے کے ہیں نہلی زبان میں۔

سَقَر: الجوالیقی اس کو عجی لفظ بیان کرتا ہے۔

سُجْدًا: الواسطی قولہ تعالیٰ ”وَادْلَوْخُلُو الْبَاب سُجْدًا“ کے معنوں میں کہتا ہے ”یعنی سر جھکائے ہوئے“۔ سریانی زبان میں یا سر چھپائے ہوئے۔

سَكْرًا: ابن مردویہ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ ”یہ حبش کی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔

سَلْسِيل: الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجی ہے۔

سَنَا: اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی عجی نظم میں شمار کرایا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا۔

سُنْدُس: الجوالیقی کہتا ہے ”سندس فارسی میں باریک ریشی کپڑے کو کہتے ہیں“۔ الیث کا قول ہے کہ ”اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے“ شیدلہ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے۔

سَيِّدَهَا: قولہ تعالیٰ ”وَالْفَيْنَا سَيِّدَهَا لَذِي الْبَاب“ کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبلی زبان میں بمعنی ”اُس کے شوہر“ کے آیا ہے ابو عمرو کا قول ہے کہ میں عربی زبان میں اس کو محاورہ نہیں پاتا۔

سَيْنِينَ: ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”سینین“ حبش کی زبان میں بمعنی خوبصورت کے آتا ہے۔

سَيْنَاء: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”نبلی زبان میں سیناء“ خوبصورت“ کے معنی رکھتا ہے۔

شَطْرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”شَطْرًا... الْمَسْجِدِ“ کے معنی میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”اس کی جانب حبش کی زبان میں“۔

شَهْر: الجوالیقی کہتا ہے ”بعض اہل لغت نے اس کو سریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔

الصِّرَاط: انقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزیۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی۔

صُرْهَن: قولہ تعالیٰ ”فَصُرْهَن“ کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ نبلی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں کہ ”پس اُس کو شق کر ڈال۔ (جدا کر دے) اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے اور ابن المنذر

نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں۔“ کسی نے اس سے سوال کیا ”اس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے؟“ وہب نے جواب دیا ”فَصْرُهُنَّ“ خدا فرماتا ہے کہ ان کو پارہ پارہ کر ڈال۔ (قَطَعْنَهُنَّ)

صَلَوَاتُ: الجوالیقی کہتا ہے ”یہ عبرانی زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل ”صَلُوتَا“ ہے اور اسی طرح پراہن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔

طہ: حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پراہن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”طہ“ کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم ”يَا مُحَمَّد“ کہتے ہو۔“ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پراہن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ ”طہ“ نہطی زبان کا لفظ ہے۔“ عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ”طہ بمعنی شخص“ حبشی زبان میں بولا جاتا ہے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ طہ بمعنی اے شخص! نہطی زبان میں آتا ہے۔

الطَّاغُوثُ: حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا۔ بت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں۔
طَفِيقًا: بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنی ہیں ان دونوں نے ارادہ کیا۔ یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے۔

طوبی: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طوبی حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے ابو الشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔

طُوْرًا: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں“ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنی اس لفظ کے نہطی زبان میں ہیں۔

طوی: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے ”یہ لفظ معرب ہے۔ (اس کے معنی ہیں رات کے وقت اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مزد کے آیا ہے۔

عَبْدُ: قولہ تعالیٰ ”عَبْدُ بَنِي إِسْرَائِيلَ“ کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنی قَتْلُ: (تو نے قتل کیا) ہیں اور یہ نہطی زبان کا لفظ ہے۔

عَدْنُ: ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کعبؓ سے قولہ تعالیٰ ”جَنَّاتُ عَدْنٍ“ کے معنی دریافت کئے تو کعبؓ نے کہا ”انگور کی ٹٹیوں اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں“ جو ہر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔

الْعَرَمُ: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”ملک حبش میں عرم ان بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔

غَسَّاقُ: الجوالیقی اور ابوالواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرہا بد بودار پانی کو کہتے ہیں۔ تہ کی زبان کا لفظ ہے۔ اور ابن جریر نے

عبداللہ بن جریدہ سے روایت کی ہے کہ غساق کے معنی ہیں بد بودار اور یہ طحاریہ میں ہے۔ (؟)

غُبَضٌ: ابوالقاسم کا قول ہے۔ حبش کی زبان میں بمعنی کم کر دیا گیا کے آتا ہے۔

فِرْدَوْس: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں اور السدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگور کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل ”فِرْدَاسَا“ تھی۔

فُوم: الواسطی کہتا ہے ”یہ عبرانی زبان میں گیسوں کو کہتے ہیں۔

قَرَّاطِيس: الجوالیقی کہتا ہے ”کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے۔

قِسْط: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسط رومی زبان میں بمعنی ”عدل“ آتا ہے۔

قِسْطَاس: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔

قَسْوَرَة: ابن جریر نے ابن عباس کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔

قِطْنَا: ابوالقاسم کہتا ہے ”نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ”ہمارا نوشتہ (اعمال نامہ)“

قُفْل: الجوالیقی ذکر کرتا ہے۔ بعض علماء اس کو فارسی سے معرب بتاتے ہیں۔

قُمْل: الواسطی کہتا ہے۔ یہ عبرانی زبان میں اور سریانی میں بھی ”جوں“ کو کہتے ہیں۔ ابو عمرو کا قول ہے مجھ کو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بے شک یہ فارسی معرب لفظ ہے۔

قُنْطَار: ثعلابی نے کتاب فقہ اللغة میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قنطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور خلیل کا بیان ہے ”لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک نیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قنطار کہتے ہیں۔“

بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ بربروں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے ابن قتیبہ کہتا ہے ”کہا گیا ہے کہ قنطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں۔ اہل افریقہ کی زبان میں۔

قِیُوم: الواسطی کہتا ہے ”سریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں۔

كَافُور: الجوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا معرب بتاتا ہے۔

كَفَر: ابن الجوزی کہتا ہے ”كَفَرُ غَنًا“ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ہماری خطاؤں کو محو کر دے (مٹا دے) اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ كَفَرُ عَنْهُمْ مَغِيْرًا كَفَرًا کے معنی میں بیان کیا کہ

عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو محو کر دیا۔

كَفْلَيْن: ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”حبش کی زبان میں كَفْلَيْن بمعنی ضِعْفَيْن دو چند آتا ہے۔

كَنْز: الجوالیقی اس کو فارسی کا معرب لفظ بتاتا ہے۔

یہ لفظ باوجود نور و تاش صاف طور سے معلوم نہیں ہو گا تا طحاری کوئی زبان ہے اور اسی کی جانب منسوب کیا گیا واللہ اعلم۔ مترجم غنی عنہ

کُورَتْ: ابن جریر سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ انہوں نے کہا کُورَتْ بمعنی غُورَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے۔
لینۃ: الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔ لکھی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے
یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سنا۔

مُتَّكَا: ابن ابی حاتم سلمۃ بن تمام الشقری سے راوی ہے کہ اس نے کہا ”مُتَّكَا حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں۔
مَجُوس: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔

مَرْجَان: جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

مِسْك: ثعلابی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

مِشْكَاة: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ مجاہد نے کہا ”حبش کی زبان میں مِشْكَاة چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو
کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنادیا جاتا ہے۔

مَقَالِيد: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مقالید۔ فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں ابن درید اور جوالیقی کا
قول ہے ”اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرب لفظ کنجی کے معنوں میں ہیں۔

مَرْقُوم: الواسطی کا قول ہے ”مرقوم بمعنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبرانی زبان میں آتا ہے۔

مُزْجَاة: الواسطی کہتا ہے ”تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قبطی زبان میں۔

مَلَكُوت: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ”مَلَكُوت“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ ”یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان
میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے۔“ اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے
کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ ”ملکوت نبطی زبان میں فرشتے کو کہتے ہیں۔

مَبَاض: ابوالقاسم کا قول ہے ”نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں بھاگنا۔

مِنْسَاة: ابن جریر نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”حبش کی زبان میں منساة عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں۔“

مُنْقَطِر: ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ”السَّمَاءُ مُنْقَطِرَةٌ“ کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ”حبش کی زبان میں اس
کے معنی ”اُس میں پھرے ہوئے“ کے ہیں۔

مَهْل: کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ”تیل کی گاد“ (تپجھٹ) ہیں۔ اس قول کو شیدلہ نے بیان کیا
ہے اور ابوالقاسم یہ معنی بربری زبان میں بتاتا ہے۔

نَاشِئَة: حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”نَاشِئَة اللَّيْل“ حبش کی زبان میں قیام
اللیل۔ (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔

ن: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ ”یہ فارسی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل اُنون تھی جس کے معنی
ہیں ”جو تم چاہو سو کرو۔“

هَذَا: کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں ”ہم نے تو بہ کی“ اس بات کو شیدلہ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا

ہے۔

ہُوْدُ: جو الیٰقی کہتا ہے ”یہ عجی لفظ اور یہود سے مراد ہے۔

ہُوْن: ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالیٰ ”یَمْشُوْنَ عَلٰی الْاَرْضِ هَوْنًا“ کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں ”حکماء“ اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔

هَيْثُ لَكَ: ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قبلی زبان میں هَيْثُ لَكَ بمعنی هَلَمْ لَكَ: (تیرے لئے ہے۔ آ جا) آتا ہے۔ الحسن کہتے ہیں کہ یہ معنی اس طرح پر سریانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے اس کی روایت ابوالشیخ نے کی ہے اور ابو زید الانصاری کا قول ہے ”یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَيْتَلَج تھی یعنی ”تَعَالٰه“ (اس کے اوپر آ)۔

وَرَاءُ: کہا گیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ”سامنے“ (امام) یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے اور ابوالقاسم نے بھی جو الیٰقی نے ابن کو بھی غیر عربی بتانے پر کفایت کی ہے۔

وَرْدَةٌ: جو الیٰقی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے۔

وَزْرُ: ابوالقاسم کہتا ہے ”یہ نبطی زبان میں پہاڑ اور بلاء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں۔

يَا قُوْثُ: جو الیٰقی ثعلابی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے۔

يَنْحُوْرُ: ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالیٰ ”ظَنُّ اَنْ لَّنْ يَنْحُوْرُ“ کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”جہش کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”يُوْجِعُ“ (لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباس سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الارزق کے سوالات میں بیان ہو چکا ہے۔

يَنْسُ: ابن مردویہ نے قولہ تعالیٰ ”يَنْسُ“ کے معنی میں ابن عباس سے روایت کی ہے ”جہش کی زبان میں ”يَا اِنْسَانُ“ اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ”يَنْسُ“ جہش کی زبان میں بمعنی ”يَا رَجُلُ“ (اے مرد) آتا ہے۔

يَصْلُوْنَ: ابن الجوزی کہتا ہے ”جہش کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ ”غل مچاتے ہیں“۔

يَضْهَرُ: شیدلہ ذکر کرتا ہے ”اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”پختہ ہوتا ہے“۔

الْيَمُ: ابن قتیبہ کہتا ہے ”سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ ابن الجوزی بتاتا ہے ”عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ شیدلہ کہتا ہے کہ ”قبلی زبان میں“۔

الْيَهُودُ: الجوا لقی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور معرب ہے۔ یہود یہود بن یعقوب کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کر لی گئی۔

قرآن شریف میں جس قدر معرب الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سازی کے

بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر ان پر حافظ ابوالفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے لفظ نظم کئے تھے اور آخر میں جس قدر ان دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے۔ میں نے ان کو بھی نظم کر کے انہی ابیات سے شامل کر دیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں اس وقت سب الفاظ مل کر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں۔

ابن السبکی کہتا ہے

روم. وطوبی. وسجیل. و. کافور
استبرق. ضلوت. سیندس. طور
ق. ثم. دینار. القسطاس. مشهور
ویوت. کفلین. مذکور. و. مسطور
فیما حکى ابن ذرید منه. تنور

السلسیل. و. طة. کورث. بیع
والبنجیل. و. مشکاة. سراق. مع
کذا. قراطیس. ربانیهم. غسّا
کذاک. قسورة. والیم. ناشئة
لہ مقالید. فردوس. یعد. کذا

ابن حجر کہتا ہے

السری. والاب. ثم. الجبت. مذکور
وارست. یصهر. منه فهو. مصهور
و. اوبی معه. و. الطاغوت. مسطور
ثم. الرقیم. مناص. والسنا. النور

وزدت. حرم. و. مهل. والسجل. کذا
وقطننا. و. اناء. ثم. متکنا
و. هیئت. والسكر. الاواء. مع. حصب
ضرهن. اصری. وغیض الماء. مع. وزر

اور میں کہتا ہوں

ت. ثم. سینین. مسطور البیت. مشهور
جنان. الیم. مع. القنطار. مذکور
و. الارانک. والاگرواب. ماثور
هون. یضدون. و. المنسناة. مسطور
ریون. کنز. وسجین. وتیسر.
آل. ومن تحتها. عبت. والصور
جاة. و. سیدها. القیوم. موفور
و. سجدا. ثم. ریون. تکثیر
عدن. و. منطر. الاسباط. مذکور
مانات من عدداه لفاظ محصور
والآخرة المعانی الضد مقصور

وزدت. یس. والرحمن. مع. ملک
ثم. الصراط. و. ذری. یخوذ. و. مر.
و. راعنا. طفقنا. هذنا. ابلعی. و. وراء
هوذ. و. قسط. و. کفر. رمزه. سقر
شهر. مجوس. و. اقبال. یهود. حوا
بعر. آرز. حوب. وزدة. عرم
و. لينة. قومها. رهو. و. اخلد. منز
و. قنبل. ثم. اسفار. عنی. کتب
و. حطة. وطوی. والنرس. نون. کذا
سک. اباریق یاقوت رود و افهنا
وبعضهم عدل اولی. مع. بطائنها.

انتالیسویں نوع

وجوہ اور نظائر

اس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے متاخرین میں سے ابن الجوزی، ابن الدامغانی، ابوالحسنین، محمد بن عبد الصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ وجوہ وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً لفظ ”أُمَّة“ اور میں نے اس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ”معتزک القرآن فی مشترک القرآن“ رکھا ہے نظائر باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورہ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کی نوع قرار دیا ہے تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اسی کے ساتھ بعض علماء نے اس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُن کا ایک ایک کلمہ نہیں یا اس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے ”کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو“۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداء سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں ”لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفَقْهِ“ اور بعض علماء نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کر کے نہ رہ جائے چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کر دیا جائے اس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ اور ابی قلابہ نے ابی الدرداء سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداء نے کہا ”اَنْكَ لَنْ تَفْقَهُ كُلَّ الْفَقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وَجُوهًا“ حماد کہتا ہے۔ یہ سن کر میں نے ایوب (راوی) سے کہا ”کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول ”حَتَّى تَرَى الْقُرْآنَ وَجُوهًا“ یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟“۔

۱۔ کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہو سکتا۔

۲۔ تو ہرگز پورا فقیہ نہ ہو سکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے۔

ایوب نے جواب دیا ”ہاں۔ یہی۔ یہی“۔ یعنی یہی مدعا میں نے سمجھا ہے۔

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”علی بن ابی طالبؓ نے ابن عباسؓ کو فرقہ خوارج کی طرف مباحث کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا ”تم خوارج کے پاس جا کر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنت کو دلیل میں پیش کرنا“ اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے علیؓ کی بات سن کر کہا ”امیر المؤمنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں۔ کلام الہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (اور ہم سے بڑھ کر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا ”تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن ”جمال ذو وجوہ“ ہے تم ایک بات کہو گے وہ دوسری بات کہیں گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنی بیان کرو گے اسی لفظ کے وہ لوگ دوسرے معنی لگائیں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیث نبویؐ کو دلیل بنانا کیونکہ اُس سے انہیں بچنے کا موقع نہ ملے گا“ چنانچہ ابن عباسؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے انہیں قائل بنا دیا اور بند کر دیا۔

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں۔

کتنی شکلوں سے آتا ہے

لفظ

الْهُدَى: یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) بمعنی ثبات۔ اهدنا الصراط المستقیم۔ (۲) بمعنی بیان: اولنک علی ہدیٰ من ربہم (۳) بمعنی دین۔ ان الہدیٰ ہدی اللہ (۴) ایمان۔ ویزید اللہ الذین اہتدوا ہدیٰ (۵) دعاء۔ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ + وَجَعَلْنَا هُمْ اٰثِمَةً يَّهْتَدُونَ بِاَمْرِنَا (۶) رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں: فَاِمَّا يٰٓاَيُّهَا مَنِيْ هَدٰى (۷) معرفت: وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَّهْتَدُونَ (۸) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معنی میں: اِنَّ الذِّينَ يَكْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنْ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى۔ (۹) وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدٰى۔ (۱۰) توراۃ: وَلَقَدْ اَتَيْنَا مُوسٰى الْهُدٰى۔ (۱۱) استرجاع۔ واولنک ہم المہتدون۔ (۱۲) حجت۔ لا یہدی القوم الظالمین۔ قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِیْ حَاجَّ اِبْرٰهٖمَ فِیْ رَبِّہٖ“ کے بعد۔ یعنی خدا اُن کو کوئی حجت نہیں سمجھاتا۔ (۱۳) توحید۔ ان تتبع الہدیٰ معک (۱۴) سنت۔ فبہدائہم اقتدہ: اِنَّا عَلٰی اَثَارِهِمْ مَّهْتَدُونَ (۱۵) اصلاح: اِنَّ اللّٰہَ لَا یَہْدِیْ کَیْدَ الْخٰثِیِّیْنَ۔ (۱۶) الہام۔ اعطٰی کلّ شیء خَلْقَہُ ثُمَّ ہَدٰى: یعنی اُس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعہ الہام بتایا۔ (۱۷) توبہ۔ انا ہدنا اِلَیْک۔ (۱۸) ارشاد۔ ان یہدنی سَوَاءَ السَّبِیْلِ (مثالوں کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔ مترجم)

السُّوء: یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) نختی: یَسُوْمُوْنٰکُمْ سُوءَ الْعَذَابِ۔ (۲) کو نچیں کاٹنا: وَلَا تَمْسُوْہَا بِسُوءٍ۔ (۳) زنا: مَا جِزَاءُ مَنْ اَرَادَ بِاَهْلٰکِ سُوءًا: اَوْ مَا كَانَ اَبُوْکَ اِمْرًا۔ (۴) برص: بَیضَاءُ مِنْ غَیْرِ سُوءٍ۔ (۵) عذاب: اِنَّ الْخِذْيَ الْیَوْمَ وَالسُّوءَ (۶) شرک: مَا کُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ۔ (۷) شتم: لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَہْرَ بِالسُّوءِ اور السُّنْتِہُمْ بِالسُّوءِ۔ (۸) گناہ: یَعْمَلُوْنَ السُّوءَ بِجَہَالَةٍ۔ (۹) بمعنی بیٹس: وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ۔ (۱۰) رنج و

آفت: ویكشف السوء اور مامسنی السوء: (۱۱) قتل اور شکست: لم یمسسهم سوء.

الصلوة: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) نماز بخجگانہ یقیمون الصلوة (۲) نماز عصر بحیسونہما من بعد الصلوة۔ (۳) نماز جمعہ: اذا نودی للصلوة۔ (۴) نماز جنازہ: ولا تصل علی احد منہم۔ (۵) دعا: وصل علیہم۔ (۶) دین: صلوتک تأمرک۔ (۷) قراءت: ولا تجہر بصلوتک۔ (۸) رحمت اور استغفار: ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی۔ (۹) نماز کی جگہیں: وصلوات ومساجد۔ لا تقربوا الصلوة۔

الرحمة: (۱) اسلام: یختص برحمته من یشاء۔ (۲) ایمان: واتانی رحمة من عنده۔ (۳) جنت: ففی رحمة اللہ ہم فیہا خالدون۔ (۴) بارش: نشرأ بین یدی رحمتہ۔ (۵) نعمت: لولا فضل اللہ علیکم ورحمتہ۔ (۷) نبوت: أم عندہم خزائن رحمة ربک۔ (۸) قرآن: قل بفضل اللہ وبرحمته۔ (۹) رزق: خزائن رحمة ربی۔ (۱۰) نرا اور فتح: ان أرادکم سوءا او اراد بکم رحمة۔ (۱۱) عافیت: او ارادنی برحمة۔ (۱۲) مودت: رافة ورحمة۔ (۱۳) کشائش: تخفیف من ربکم ورحمة۔ (۱۴) مغفرت: کتب علی نفسه الرحمة۔ (۱۵) عصمت: لا عاصم الیوم من امر اللہ الا من رحم۔

القضاء: (۱) فراغ: فاذا قضیت مناسککم۔ (۲) حکم: اذا قضی امرأ۔ (۳) اجل: فمنہم من قضی نحبہ۔ (۴) فصل: لقضی الامر بینی و بینکم۔ (۵) گذر جانا: لیقضی اللہ امرأ کان مفعولاً۔ (۶) ہلاک: لقضی الیہم اجلہم۔ (۷) وجوب: قضی الامر۔ (۸) ابرام: فی نفس یعقوب قضاہا۔ (۹) آگاہ کرنا: وقضینا الی بنی اسرائیل۔ (۱۰) وصیت: وقضی ربک ألا تعبدوا الا ایاہ۔ (۱۱) موت: فقضی علیہ۔ (۱۲) نزول: قبلما قضینا علیہ الموت۔ (۱۳) خلق (آفرینش): فقضاہن سبع سموات۔ (۱۴) فعل: کلاً لما یقض ما امرہ: یعنی حقاً یفعل (ضروری کرے گا)۔ (۱۵) عہد: اذ قضینا الی موسی الامر۔

فتنة: (۱) شرک: والفتنة اشد من القتل۔ حتی لا تكون فتنة۔ (۲) گمراہ بنانا: ابتغاء الفتنة۔ (۳) قتل: ان یقتلکم الذین کفروا۔ (۴) صد (رکاوٹ در گردانی) واحذرہم ان یفتوک۔ (۵) گمراہی: ومن یرد اللہ فتنة۔ (۶) معذرت: ثم لم تکن لفتنہم۔ (۷) قضاء: ان ہی الا فتنتک۔ (۸) اثم: الا فی الفتنة سقطوا۔ (۹) مرض: یفتنون فی کل عام۔ (۱۰) عبرت: لا تجعلنا فتنة۔ (۱۱) عقوبت: ان تصیبہم فتنة۔ (۱۲) اختیار: ولقد فتنا الذین من قبلہم۔ (۱۳) عذاب: جعل فتنة الناس کعذاب اللہ۔ (۱۴) جلانا: یوم ہم علی النار یفتنون۔ (۱۵) جنون: بآیتکم المفتون۔

الروح: (۱) حکم: وروح منه۔ (۲) وحی: ینزل الملائکة بالروح۔ (۳) قرآن: او حینا الیک روحاً من امرنا۔ (۴) رحمت: وایدہم بروح منه۔ (۵) (حیات) فروح وریحان: (۶) جبریل: فارسلنا الیہا روحنا۔ نزل بہ الروح الامین۔ (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ: یوم یقوم الروح۔ (۸) فرشتوں کی ایک فوج: تسول الملائکة

والرُّوحُ فيها. (۹) اور بدن کی روح (جان) ویسٹلونک عن الروح.

الذِّكْرُ: (۱) زبان کا ذکر: فاذا ذكر الله كذا ذكركم اباؤكم. (۲) قلب کا ذکر: ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم. (۳) حفظ: وذكروا ما فيه. (۴) طاعت وجزاء: فاذا كروني اذكركم. (۵) نماز پنجگانہ: فاذا امنتم فاذكروا الله. (۶) پند و نصیحت کرنا: فلما نسوا ما ذكروا به. وذكروا فان الذكري. (۷) بیان: او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم. (۸) بات کرنا: واذكرني عند ربك. اے حدیث بحالی (اُس سے میرا حال کہنا بر سبیل تذکرہ) (۹) قرآن: ومن اعرض عن ذكرى. ما ياتيهم من ذكر. (۱۰) توراۃ: فاستلوا اهل الذکر. (۱۱) خبر ساء تلووا عليكم منه ذكرا. (۱۲) شرف: وانه لذكر لك. (۱۳) عیب: اهذا الذي يذكر اليهكم. (۱۴) لوح محفوظ: من بعد الذکر. (۱۵) ثناء: وذكر الله كثيرا. (۱۶) وحی: فالتاليات ذكرًا. (۱۷) رسول: ذكرًا رسولًا. (۱۸) نماز: واذكر الله اكبر. (۱۹) نماز جمعہ: فاستمعوا الي ذكر الله. (۲۰) نماز عصر: عن ذكر ربّي.

الدُّعَاءُ: (۱) عبادت: ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك. (۲) استعانت: وادعوا شهداءكم. (۳) سوال: اذعوني استجب لكم. (۴) قول: دعواهم فيها سبحنك اللهم. (۵) نداء: يوم يدعوكم. (۶) تسمیہ: لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضًا.

الاحصان: (۱) پاکدامنی: والذين يرمون المحصنات. (۲) شادی کرنا: فاذا اُحصن. (۳) عورت و مرد کا آزاد ہونا: نصف ما على المحصنات من العذاب.

فصل

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے ”قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ اُسف رنج اور کڑھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام ”فلما اسفونا“ میں اس کے معنی ہیں ”پھر جب ہم کو انہوں نے غصہ دلایا“ جہاں کہیں بروج کا ذکر آہوا ہے اُس سے ستاروں کے برج مراد ہیں مگر ”ولو كنتم في بروج مشيدة“ میں بروج کے معنی مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں۔ بحر اور بحر کا عمود اور یا اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر ”ظهر الفساد في البر والبحر“ میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقع پر لفظ ”نجس“ نے نقص (کی) مراد ہے لیکن ”بشمن بنحس“ میں اس سے حرام قیمت مراد ہے۔ بعل کا لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر ”اتدعون بعلا“ میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے۔ بکم کے لفظ سے ہر جگہ وہ لوگ اپن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو۔ مگر سورۃ اسراء میں ”عميا و بكم و صمًا“ اور سورۃ النحل میں ”احدھما ابکم“ یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بکم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھتا مراد ہے۔ جثیثا کا لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنی جنمیعاً (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن ”کُلُّ اُمّۃ جاثیۃ“ کی مثال میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہیں۔ حُسن کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں

آیا ہے مگر سورۃ الکہف میں "حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ" کہ ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ جَسْرَہ عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنی میں آیا ہے مگر "لِيُعْجَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ" کہ اس جگہ اس کے معنی ہیں رنج کھانا اور کڑھنا۔ دَخَض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر "فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ" میں اس کے معنی ہیں "قرعہ میں نکلے ہوئے" یعنی ان کے نام سے چٹھی اٹھی۔ رَجَز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر "وَالرُّجْزَ فَاهُجُزًا" میں اس کے معنی بت کے ہیں۔ رَيْب کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر "رَيْبَ الْمُنُونِ" میں حوادثِ زمانہ مراد ہیں۔ رَجَم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر "لَا رُجْمُكَ" میں یہ معنی ہیں کہ "میں ضرور تجھ کو گالی دوں گا" اور "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "ظن" یعنی غیب کا گمان اور جس جس مقام پر زور کا لفظ آیا ہے اس سے جھوٹ بولنا شرک کے ساتھ مراد ہے۔ باستثنائے "مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا" کے۔ اس لئے کہ یہاں صرف جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔ زَكَاةً کا لفظ ہر موقع پر بمعنی مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر "حَسَنًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَكَاةً" میں اس کے معنی ہیں پاکیزگی (طہرہ) رَيْغ ہر موقع پر بمعنی مائل ہونے اور جھکنے کے آیا ہے مگر "وَإِذَا زَاغَتْ الْأَبْصَارُ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا۔ سُخْرًا اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اڑانے کے معنی میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف میں "سُخْرِيًّا" کا لفظ "تسخیر اور استخدا" سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس کے معنی قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں۔ سکینۃ کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر "طَالُوتُ" کے حالات میں جس "سکینۃ" کا ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھی بلی کے سر کی طرح اور اس کے دو بازو بھی تھے۔ سَعِيرٌ عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے مگر "فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی میں شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر "وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ" میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی بند اور دوست مراد ہیں۔ مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے مگر "وَإِذْ عَوَّا شُهَدَاءُكُمْ" کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ۔ أَصْحَابُ النَّارِ سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد ہیں مگر "وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں۔ صَلَوةً کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی دیتا ہے مگر "وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ" کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں۔ لفظ صُم (بہراپن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاص کر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہراپن مراد ہے۔ عَذَابُ کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے مگر "وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا" میں اس کے معنی مار پٹنے کے ہیں۔ قَبُوتُ ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنی میں آیا ہے لیکن "كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ" میں اس سے مراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں"۔ كُنْز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ کنز سورۃ الکہف میں آیا ہے اس کے معنی ہیں ایک علم کا صحیفہ (کتاب) قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنی ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ نِكَاح کے لفظ سے عموماً تعلقاتِ زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر "حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں بن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ نِسَاء کا لفظ ہر جگہ خیر کے معنی دیتا ہے مگر "فَعُمِّيَتْ عَلَيْهِمْ"

الْأَنْبَاءُ“ میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ وَرُوْدُ ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے مگر ”وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ“ میں یہ مراد ہے کہ اُس چشمہ پر هجوم کیا لیکن اُس میں داخل نہیں ہوا۔ قرآن میں جہاں جہاں ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا مگر طلاق کے بارے میں اس جملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے۔ یٰٰنَسْ کا لفظ ہر جگہ نا اُمیدی کے معنی دیتا ہے مگر سورۃ رعد میں جو لفظ ”یٰٰنَسْ“ آیا ہے وہ علم سے ہے یعنی اس کے معنی ہیں کیا معلوم نہیں کیا؟ اور قرآن میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اس کے خلاف ہیں۔ اَوَّلُ ”لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا“ میں اور دوم ”وَاصْبِرْوا عَلَى الْهَيْكَلِ“ میں۔ ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور شخص نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے ”قرآن میں صوم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مراد ہے مگر ”نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا“ میں خدا سے چپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے۔ ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مراد لی گئی ہے جہاں کہیں انفاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر ”فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا اَنْفَقُوا“ میں مہر دینا مقصود ہے۔ الدانی کہتا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں حُضُوْر کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرفِ ضاد کے ساتھ مشابہہ کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرفِ ظا کے ساتھ بمعنی ”منع“ (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قولہ تعالیٰ ”كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ“ میں ”ابن خابویہ کہتا ہے: قرآن میں بعد بمعنی قبل حرفِ ایک جگہ آیا ہے“ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ مِثْلَ مَا فِي التَّوْرَةِ“ اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے۔ وہ قولہ تعالیٰ ”وَالْاَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا“ ہے۔ ابو موسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے ”یہاں پر بعد کے معنی قبل کے ہیں اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقتِ آسمان سے قبل ہوئی ہے۔“

میں کہتا ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صحابہؓ اور تابعین نے بھی اس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے موراج کے طریق پر بواسطہ ابی الہشیم۔ ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے۔“ اس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اس کی تصحیح کرتا ہے۔ ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے۔ ”ابن عباسؓ نے کہا“ قرآن میں جہاں کہیں اَلِیْم کا لفظ آیا ہے اس کے معنی دکھ دینے والا ہیں“ علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے“ ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ ”رَجَزَ“ آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے“ فریابی کہتا ہے ”حد ثاقیس۔ عن عمار الذہبی۔ عن سعید بن جبیر اور سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ انہوں نے کہا“ قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے“ یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے یہی معنی لئے جائیں گے۔ ابن ابی حاتم ہی عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ ”قرآن میں جہاں کہیں

دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی حساب کے ہیں۔ ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں ہر ایک رَیْب شک کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں ”رَیْبُ الْمَنُونِ“ حادثات کے معنی میں وارد ہوا ہے“ ابن ابی حاتم وغیرہ ابی بن کعب سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں لفظ رِیَاح آیا ہے اُس سے رحمت اور جس جگہ لفظ رِیْح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے“ اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی ”کاسین“ کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے۔ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے ”ہر ایک شے جس کو قرآن میں فَاِطُوْا کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنی ”خالق“ کے آئی ہے“ اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ”قرآن میں جو چیز اَلک کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنی ہیں غلط بیانی۔ جھوٹ“ اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے ”ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے اور جس میں برے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بت پرستی سے منع کرنا مراد ہے“ پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ ”قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زنا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوْنَ مِنْ ابْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ“ میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تاکہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے مجاہد سے روایت کی ہے جہاں کہیں بھی قرآن میں ”اِنَّ الْاِنْسَانَ كَفُوْرٌ“ آیا ہے اس سے کفار ہی مراد ہیں اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں جس جس جگہ ”جُلُوْد“ (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلافی توبہ سے نہیں ہو سکتی (یعنی ان کے مرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی) اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں ”يَقْدِرُ“ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ”يَقِلُّ“ (کم ہوتا ہے) ہیں“ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے کہ ”تمام قرآن میں ”تَزَكَّى“ سے اسلام ہی مراد ہے“ ابی مالک سے روایت کی ہے کہ ”تمام قرآن میں ”وَرَاءُ“ بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اول قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ“ یعنی سوائے ذلک (اس کے سوا) اور دوم ”وَاٰجِلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ“ یعنی سوائے ذلک (اس چیز کے سوا) اور ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں جس مقام پر ”يَكْسِفُ“ آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ ”يَكْسِفُ“ آیا ہے اس کے معنی ہیں ابر کے ٹکڑے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جو چیز خدا نے بنائی وہ ”السُّدُ“ ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اسے ”السُّدُ“ کہتے ہیں اور ابن جریر نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں جس جگہ ”يَجْعَلُ“ کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خلق (پیدا کیا) مراد ہے اور ابن جریر ہی مجاہد سے یہ روایت کرتا ہے ”کتاب اللہ میں مباشرت کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں“ اور اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر مقام پر فاسق بمعنی کاذب کے آیا ہے“ ابن المنذر السدی سے روایت کرتا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں ”يَحْيِيْهَا“

۱۔ حاشیہ: اصل عبارت یوں ہے ”مَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَكَانٌ فِي الْقُرْآنِ حَنِيفًا مُّسْلِمِينَ حَاجِبًا“ لہذا ممکن ہے کہ اس سے حجت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے مراد ہوں۔ مترجم

مُسْلِمًا“ اور جس جگہ ”خُفَاءَ مُسْلِمِينَ“ آیا ہے وہاں حج کرنے والے لوگ مراد ہیں اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں ”عفو“ تین طرح پر آیا ہے۔ ایک قسم عفو کی خطا سے درگزر کرنا ہے۔ دوسری قسم خرچ میں میاں نہ روی اور کفایت شعاری کرنا ہے ”وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلِ الْعَفْوَ“ (اے پیغمبر!) وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُن سے کہہ دو کہ جو کچھ (اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ رہے (اُس کو خرچ کریں)“ اور تیسری قسم عفو کی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے ”إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ“ اَوْ يُعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ ترجمہ ”مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے اور صحیح بخاری میں آیا ہے ”سفیان بن عیینہ نے کہا ”خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی ”مَطَرٌ“ (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غیث کہتے ہیں“۔ میں کہتا ہوں ”إِنْ كُنَّا نَسْأَلُكُمْ أَذًى مِنْ مَّطَرٍ“ اس قید سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعاً مطر سے بارش ہی مقصود ہے اور ابو عبیدہ کا قول ہے ”جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں ”اَمْطَرْتُ“ آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنی مراد ہیں وہاں ”مَطَرْتُ“ استعمال ہوا ہے۔“

فرع ابو الشیخ ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا ”مجھ سے ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے ”تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی ”مَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ“ آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں“۔ سعید بن منصور۔ مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ”قرآن میں جس جگہ ”طعام“ (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے۔ ابن ابی جاتم راوی ہے ”وہب بن منبہ نے بیان کیا ”قرآن میں ”قَلِيلٌ“ اور ”إِلَّا قَلِيلٌ“ دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے“ اور مسروق نے بیان کیا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں بھی ”عَلَى صَلَواتِهِمْ يُحَافِظُونَ“ اور ”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ“ آیا ہے اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے“ اور سفیان بن عیینہ نے بیان کیا ”قرآن میں جس مقام پر ”وَمَا يُذْرِيكَ“ آیا ہے وہ خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ ”وَمَا أَذْرَكَ“ ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے“ پھر اسی سفیان نے کہا ”قرآن میں جن جن مقاموں پر ”مَسْجُورٌ“ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ”عمل“ ہیں مجاہد کہتا ہے قرآن میں ”قَتْلٌ“ اور ”لَعْنٌ“ کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے اور امام زاغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے ”خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول ”وَمَا أَذْرِيكَ“ سے کیا ہے اُس کی خود تفسیر بھی کر دی ہے اور جس شے کو قولہ تعالیٰ ”وَمَا يُذْرِيكَ“ کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگار عالم نے ذکر فرمایا ”وَمَا أَذْرَكَ مَا سَجَّيْنِ“ اور ”وَمَا أَذْرَكَ مَا عَلَيَّوْنَ“ اور پھر اس کی تفسیر ”كِتَابٌ مَرْقُومٌ“ کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عَلَيَّوْنَ اور سَجَّيْنِ ہی کا اعادہ نہیں کیا اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے۔ امام زاغب نے اسی قدر لکھ کر بس کر دیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا جو یا تیس اس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں ان شاء اللہ تعالیٰ آجائے گا۔

چالیسویں نوع

اُن ادوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے

ادوات: سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظروف ہیں۔ اُن کا جاننا اس لحاظ سے بے حد ضروری امر ہے کہ اُن کے واقع ہونے کی جگہوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّا لَعَلَّيْكُمْ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ“ میں حرف علی حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فی گمراہی کی جانب میں اور اس کی علت یہ ہے صاحب حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کر سکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا اور قولہ تعالیٰ ”فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُمْ وَلْيَسَلِّطُوا“ میں حرف ”فا“ کے ساتھ۔ فَابْعَثُوا اور فَلْيَنْظُرُوا اور فَلْيَأْتِكُمْ اور فَلْيَسَلِّطُوا اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ ”وَلْيَسَلِّطُوا“ کا عطف حرف ”واو“ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا یوں کہ ”تَسَلِّطُوا“ کو کھانا لانے کی کارروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے برے کی دیکھ بھال کو اور کھانے کے اچھے برے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحاب کہف کے سدت قیام غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا وہ بھی مخصوص علاقہ ہے یعنی یہ کہ انہوں نے اپنے زمانہ قیام غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض اللہ تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کر دی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ.....“ میں حرف لام سے کجاوہ کر کے آخر کے چار مضارب صدقہ کے بارے میں حرف ”فی“ کو (رابطہ کے لئے) استعمال کرنے سے اس بات کا جتنا مقصود تھا کہ وہ لوگ صدقہ دیئے جانے کے لئے بہ نسبت اُن لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرف لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فی طریقہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہذا اُس کو استعمال میں لا کر اس بات کی تنبیہ کر دی گئی کہ فی تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر بن جاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے ”وَفِي الرِّقَابِ“ کہہ کر اور ”وَلِلرِّقَابِ“ کہنے سے پہلو تہی فرما کر یہ فائدہ عیاں کر دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی ملک ہو جائے گا اور

غلام اُس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے گا مگر بخلاف اُس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو اُس سے آزادی دلوادی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ (اور ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ”خدا کا شکر ہے کہ اُس نے ”عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ“ ارشاد کیا اور ”فِي صَلَاتِهِمْ“ نہیں کہا“ اور آگے چل کر اس طرح کی بہت سی باتوں کا ترتیب حروفِ تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں سے مقدمین میں سے اُھر وی کی کتاب الازہیۃ اور متاخرین میں سے ابن اُم قاسم کی تصنیف حنی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

ہمزہ۔ یہ دو طرح پر آتا ہے۔ وجہ اول استفہام ہے اور اُس کی حقیقت (اصلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی امور کے ساتھ مخصوص ہوا ہے (۱) اس کا حذف جائز ہے۔ یہ بیان چھپنویں نوع میں کیا جائے گا۔ (۲) یہ تصور اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف ”هَلْ“ کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے“ اور باقی تمام حروفِ استفہام حرفِ طلب تصور کے ساتھ خاص ہیں۔ (۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری) دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ مثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں ”اَنَّكَ لِلنَّاسِ عَجَبًا“ اور ”الَّذِينَ كَرِهُوا حَرَّمَ“ ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے ”اَلَمْ نَشْرَحْ“ اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اول یاد دہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ“ میں آیا ہے دوم کسی بڑے کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اَلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ“ ہیں اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تجذیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلَيْنِ“ (۴) ہمزہ حرفِ عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا. اَفَا مِنْ اَهْلِ الْقُرَىٰ اَوْ اَتَمَّ اِذَا مَا وُقِعَ“ اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنی کلمات میں یعنی حرفِ استفہام) حرفِ عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں جیسا کہ اجزائے جملہ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ ”فَكَيْفَ تَتَّقُونَ. فَاِنَّ تَذٰهَبُونَ. فَاِنَّ تُوَفُّوْنَ. فَهَلْ يُهْلِكُ. فَاِنَّ الْفَرِيقَيْنِ اَوْدَ. فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ“ کی حالتوں پر غور کرو۔ (۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے ابھل اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو جب اس بات کو ابوخیان نے بعض علماء سے روایت کیا ہے۔ (۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حروفِ استفہام شرط پر نہیں آتے مثلاً اَفَاِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ اور اَفَاِنْ مَاتَ اَوْ قُتِلَ اِنْقَلَبْتُمْ میں اور اس حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنی سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاونویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ: جس وقت ہمزہ استفہام ”رَاَيْتَ“ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں روایت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنی میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنی ”اَخْبَرْنِي“ (مجھ کو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں اور گاہے اُس ہمزہ کو ”ہا“ کے

ساتھ بدل لیتے ہیں چنانچہ اسی شکل پر قبل کی قراءت ”هَـا اَنْتُمْ هُوَ لَاَءِ“ قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کبھی ہمزہ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے ”وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً“ (توین کے ساتھ) ”اَللّٰه“ (مد کے ساتھ) یعنی قولہ تعالیٰ ”وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّا اِذَا لَمِنَ الْاٰثِمِيْنَ“ میں شہادۃ: کو توین دے کر آگے اس ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے۔ مترجم۔

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے نداء کا حرف ہوتا ہے۔ قاریوں نے قولہ تعالیٰ ”اَمَّنْ هُوَ قَانَتْ اَنَاءَ اللَّيْلِ“ حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنی یہ لئے ہیں کہ ”اے ان صفوں کے شخص“۔ ابن ہشام کہتا ہے ”اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر ”یا“ (حرف نداء) کے آئی ہی نہیں یہ قول عقل میں آنے سے دور اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کہ حرف نداء مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرت حذف کا دعویٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے۔ اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں ”اَمَّنْ هُوَ قَانَتْ“ خیر ام هذا الکافر ای المخاطب“ بقولہ تعالیٰ ”قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا“ (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے۔ وہ اچھا ہے یا یہ کافر یعنی قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا“ کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ اور (یعنی ”ام“) دوم خبر هذا الکافر۔

أَحَدٌ: ابو حاتم کتاب الزینۃ میں بیان کرتا ہے ”أَحَدٌ“ واحد کی نسبت بہت زیادہ کلیل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے ”فَلَانٌ لَا يَقُومُ لَهُ وَاحِدٌ“ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں بلکہ معنی ایسا ہو سکتا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے کہ ”لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ“ تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ أَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے ”لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ“ اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ غرضیکہ وَاحِدٌ کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور أَحَدٌ محض انسانوں کے لئے خاص ہے چنانچہ ”لَيْسَ فِي الدَّارِ أَحَدٌ“ کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے اور أَحَدٌ کا لفظ کلام عرب میں اول اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ: یعنی وَاحِدٌ اور اَوَّلٌ اور قولہ تعالیٰ ”فَابْتَغُوا أَحَدَكُمْ يَوْمَ قِيَامِكُمْ“ اور واحد اور اَوَّل کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا مثلاً کہا جائے گا ”مَا جَاءَ نِيَّ مِنْ أَحَدٍ“ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”أَيُّ حُسْبٍ أَنْ لَنْ يَفْقِدَ عَلَيْهِ أَحَدٌ“ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ۔ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ۔ وَلَا تَصِلْ عَلَيَّ أَحَدٌ اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے احد میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ ”لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ“ بخلاف

۱ فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تظینا)

۲ اس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا۔

۳ گھر میں ایک آدمی نہیں۔

وَاحِدٌ کے کہ اُس میں "وَاحِدٍ مِنَ النِّسَاءِ" نہیں کہا جاسکتا بلکہ وَاحِدَہ کہنا ضروری ہے اور اَحَدُ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں۔ اسی لئے قولہ تعالیٰ "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ" میں اُس کی صفت صیغہ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور اَحَدُ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی اَحَدُونَ اور اَحَادَہ آتی ہے مگر وَاحِدُ کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُونَ کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِنْسَان اور ثَلَاثَہ کہا جائے گا۔ نیز لفظ اَحَدُ حساب میں نہیں آتا۔ جمع ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدَانِ سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آسکتا ہے اور آتا ہے۔ ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہو چکا اور اس کے بیان سے اَحَدُ اور وَاحِدُ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے۔ اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت میں آیا ہے پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدُ کا نفی کے بعد اور وَاحِدُ کا اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور اور یہاں "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" اثبات کے بعد استعمال ہوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابو عبید نے ان دونوں کا ایک ہی معنی میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اُس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ استعمال کی رو سے اَحَدُ کا نفی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہو سکتا ہے کہ اس مقام "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" پر بیشتر اور غالب استعمال ہے بلحاظ دیگر فواصل (آیتوں) کے عدول (تجاوز) کر لیا گیا ہو، امام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: "اَحَدٌ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے۔ ایک محض نفی میں اور دوسرے اثبات میں بھی۔ پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس نا طعین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے۔ اسی لئے درست ہے کہ "مَا مِنْ أَحَدٍ فَاضِلِينَ" کہا جائے جس طرح اللہ پاک نے "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ" ارشاد فرمایا ہے دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے۔ اول ذہابیوں کے ساتھ عد میں۔ جیسے اَحَدُ عَشَرَ اور اَحَدُ وَعِشْرُونَ دوم۔ مضاف الیہ ہو کر اول کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "أَمَّا أَحَدُ كَمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا" اور سوم مطلق وصف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور یہ وصف اللہ کیلئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" اور اس کی اصل وَاحِدٌ تھی مگر وَاحِدُ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے۔"

اِذَا یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے۔ ایک زمانہ ماضی کا اسم ہو کر اور غالباً یہی ہوتا ہے۔ پھر جمہور کا قول ہے کہ اِذَا ترتیب کلام میں اس کے سوا اور کچھ نہیں واقع ہوتا کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ اِذَا أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا" یا مضاف ہونے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذَا هَدَيْتَنَا. يَوْمَئِذٍ تَحْدِثُ. وَأَنْتُمْ خَائِفُونَ تَنْظُرُونَ" اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں کہ "نہیں وہ (اِذَا) مفعول یہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوا اِذَا كُنْتُمْ قَلِيلًا" اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ اِذَا آیا ہے وہ مفعول یہ واقع ہوا ہے مگر فعل "اِذْكُرُوا" کی تقدیر پر اور اس مفعول یہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے مثلاً "وَاذْكُرُوا فَنِي الْكِتَابِ مَرِيَمَ اِذْ تَبَذَّتْ" اس مقام پر لفظ اِذَا لفظ مَرِيَمَ سے اُسی طرح بدل اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدل اشتمال "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ اَوْ قِتَالٍ فِيهِ" میں ہے اور وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذَا جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ" یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور جعل (انبیاء کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل الكل من الكل واقع ہوا ہے اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور اُس کو مثال اول یعنی وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ اِذَا كُنْتُمْ

قلیلاً: میں مفعول محذوف (نعمۃ اللہ) کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی ”وَإِذْ كُرِّفِي الْكِتَابِ مَرَّتَيْنِ“ میں مفعول محذوف (قصہ) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں اس بات کی تائید قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُرِّفِي الْكِتَابِ مَرَّتَيْنِ“ میں مفعول کی سرحدی طور پر مذکور ہونے سے نکلتی ہے۔ زخشری بیان کرتا ہے کہ ”إِذْ“ مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قراءت ”إِذْ مَنْ اللَّهَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ“ روایت کر کے کہا ہے کہ عبارت میں ”إِذْ بَعَثَ“ مقدر ہے اس واسطے وہ اس مقام پر اسی طرح محل رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول ”إِذْ كَانَ قَائِمًا“ میں لفظ ”إِذْ“ محل رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ ”لَمَنْ مِنَ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَقَدْ بَعَثَهُ“ ابن ہشام کہتا ہے ”ہم کو اس بات کا جو زخشری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہو سکا اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ ”إِذْ“ فعل کو زمانہ گذشتہ سے زمانہ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا“ مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو قولہ تعالیٰ ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ“ کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے اور قول ماضی کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذَا الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ“ میں ”يَعْلَمُونَ“ لفظاً اور معنی ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفیس (توسیع) اس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اس نے ”إِذْ“ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے ”إِذْ“ کے مانا جائے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ ”إِذْ“ حال کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُبْعَضُونَ فِيهِ“ یعنی ”حِينَ تَفِيضُونَ فِيهِ“۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کیا ہے اس نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں ان کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اس کے معنی لم یکن (نہیں تھا) اور جس مقام پر ”إِذْ“ آیا ہے اس کے معنی فَقَدْ كَانَ (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

(۲) دوسری وجہ ”إِذْ“ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ“ یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف ”إِذْ“ بمنزلة لام سمیت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آئی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی ”إِذْ“ کا لام علت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں (۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث ”إِذْ“ الیوم سے بدل نہیں پڑ سکتا۔ (۲) ظرف مانا جائے تو ”يَنْفَعُ“ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو ظروف میں عمل نہیں کر سکتا۔ ”مُشْتَرِكُونَ“ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ ان اور اس کے اخوات کی خبر کا معمول اس پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ ان لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اسی زمانہ میں جس کے اندر انہوں نے ظلم کیا تھا جن امور نے یہاں ”إِذْ“ کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں۔ قال تعالیٰ ”وَإِذْ“

الاتقان فی علوم القرآن۔ اور ”وَإِذْ عَزَلْنَا مُوْسٰی عَنْ قَوْمِهِۦ بِمَا كَفَرَ بِالْاٰیٰتِ الَّتِیْ اٰتٰیَتْهُ فَاِذْ اٰتٰی الْكَهْفَ“ مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر۔ بَعْدَ اِذْ ظَلَمْتُمْ ہے اور ابن جنی کہتا ہے ”میں نے ابی علی سے بارہا قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْیَوْمَ.....“ کے بارے میں الیوم سے اِذ کا بدل پڑنا مشکل ظاہر کر کے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا۔ تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات جو میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الیوم (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا۔“

(۳) تیسری وجہ استعمال اِذ کی تاکید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو۔ یہ قول ابو عبیدہ کا ہے اور اس بارے میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ منجملہ ان کے ایک قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ.....“ ہے۔

(۴) چوتھی وجہ تحقیق کے معنی میں آنے کی ہے جس طرح ”قَدْ“ تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورہ فوق کو محمول کیا گیا ہے۔ نیز سہیلی نے قولہ تعالیٰ ”بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ“ اسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں“ یعنی قابل تسلیم نہیں۔

مسئلہ: اِذ کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے۔ جملہ اسمیہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُنَّا اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ.....“ یا ایسا جملہ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنی دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ“ اور ”وَإِذْ اٰتٰی اِبْرٰهٖمَ رَبَّہٗ“ یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنی فعل ماضی نہ ہو کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ“ اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا تَنْصُرُوْہُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰہُ اِذْ اَخْرَجَہُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ثٰنِیْ اٰتِیْنِ اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ.....“ میں اکٹھا ہو گئی ہیں اور گاہے اِذ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر بمعاضہ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حروف کے اک جا ہونے کے باعث کسرہ دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وِیَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ“ اور ”وَاَنْتُمْ حِیْثُ تَنْظُرُوْنَ“ میں آیا ہے اور اخفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذ معرب ہو گیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو یوم اور حین کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہو گئے اور اُس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا اعراب قبول کر لیا اخفش کا یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ اِذ کا ماضی ہونا اُس کے دو حروف پر وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معنا بہر حال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صلہ لفظاً حذف کر دیا جایا کرتا ہے مگر اس سے معنی مستغنی نہیں ہوتا۔

اِذَا: دو وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ (۱) مفاجات (ناگہانی بات) کے لئے۔ اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔ اِذَا فجائیہ ابتدا میں نہیں واقع ہوتا اور اس کے معنی حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”قَالَ قٰلِہَا فَاِذَا ہِیَ حَیۃٌ تَسْعٰی“ اور ”فَلَمَّا اَنْجَاہُمْ اِذَا ہُمْ یَبْغُوْنَ“ اور ”وَإِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَۃً مِّنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْہُمْ“ اور ”وَإِذَا لَہُمْ مَّکْرٌ فِیْٓ اٰیٰتِنَا“ ابن الحاجب کہتا ہے۔ مفاجاة کے معنی یہ ہیں کہ

کوئی شے تمہارے ساتھ کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو۔ مثلاً تم کہو ”خَرَجْتُ فَإِذَا الْأَسَدُ بِالْبَابِ“ اب اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آ موجود ہوا۔ یا تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن گیا مگر یہ حضور (موجود ہونا) مکانی زیادہ دل کو لگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنا کہ جگہ میں اس حضور کو خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا موصوف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اسی میں مفاہات زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اس اِذَا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے انقش اسی بات کو کہتا ہے اور اسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یہ ظرف مکان ہے اس کو مبرد مانتا ہے اور اس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرف زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اس کا قائل اور زخشری اسے ترجیح دینے والا ہے۔ زخشری کہتا ہے کہ اس کا عامل وہ فعل مقدر ہے جو لفظ مفاہات سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے ”عبارت کی تقدیریوں ہے ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ فَاجَابُكُمْ الْخُرُوجُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ“ ابن ہشام کہتا ہے ”یہ بات زخشری کے سوا کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبر مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے“۔ ابن ہشام کہتا ہے ”اور تزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ بصریح واقع ہوئی ہے۔

(۲) دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اس شکل میں بیشتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں میں داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج بخلاف اِذَا فجائیہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر ”جیسے“ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ“ اور یا فعل مقدر ہو مثلاً ”اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ“ اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً ”فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فَفُتِنَّا بِالْحَقِّ“ اور یا جملہ اسمیہ حرف ”فَا“ کے ساتھ مقرون جیسے ”فَإِذَا يُقْرَأُ النَّاقُورُ فَلِذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ“ اور ”فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ“ اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح ”فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ“ اور یا اِس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً ”اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ“ اور ”فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذْ هُمْ يُسْتَبَشِرُونَ“ اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اس کے کہ اُس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو۔ مقدر ہوا کرتی ہے اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ انقش قولہ تعالیٰ ”حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا“ کے بارے میں کہتا ہے کہ اس میں حتی نے اِذَا کو جردیا ہے بن حتی قولہ تعالیٰ ”إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ.....“ کے بارے میں کہتا ہے ”جن لوگوں نے“ ”خَافِضَةً“ ”رَافِعَةً“ کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اسی طرح اِس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اُس کے معنی یہ ہیں کہ ”واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے“۔ مگر

۱۔ میں لکھا ہی تھا کہ یکا یک شیر دروازہ پر ملا۔

۲۔ پھر جب کہ اُس نے تم کو بلایا۔ تاگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے۔

جمہور نے اذا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانتا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حتی ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ وہ کوئی عمل نہیں کرتا دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اذا پہلے اذا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اذا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنی کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی کلام میں طوالت آ جانی ہے اور تقدیر جواب کی دوسرے اذا کے بعد یوں ہے کہ ”انقسمتم اقسامًا“ (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) ”وَكُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً“ اور کبھی وہ استقبال کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں وارد ہوتا ہے جیسے ”وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى“ اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور ”وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى“ اور ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى“ اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا“ اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّاتُحْمَلُهُمْ قُلْتُ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ“ ”حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ“ اور ”حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ“ اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ“ ”وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَبِرُونَ“ کہ ان دونوں آیتوں میں اذا اپنے بعد والے مبتدا ”ہم“ کی طرف خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرف ”فا“ کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورہ بالا کی تقدیر پر اذا کا ظرفیہ ہونا قابل تردید بات ہے یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر ”ہم“ تو کید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اس کے مابعد کا جواب اذا ہونا فضول سی بات ہے پھر تیسرا یہ قول کہ ”اذا“ کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے۔ یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری سی بات ہے۔

تنبیہیں (اول) محققین کی رائے ہے کہ اذا کو اس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اذا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔ (دوم) گاہے ماضی۔ حاضر اور مستقبل۔ تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اذا کا اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ“ یعنی ان کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُتَالَىٰ“ (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سستی کر کے اٹھتے ہیں) (سوم) ابن ہشام نے کتاب المغنی میں ”اِذَا مَا“ کا ذکر کیا ہے مگر ”اِذَا مَا“ کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤ الدین السبکی نے کتاب عروس الافراح میں اِذَا مَا کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے۔ اِذَا مَا قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور میرد وغیرہ آئمۃ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیہ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَا مَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا مَا غَضِبُوا“

۱۔ تقدیر عبارت ”اذا نشقت السماء“ ہے۔

۲۔ جواب اذا۔

۳۔ جس کا فعل فعل امر ہو۔

۴۔ اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے۔

۱۰۔ ”اِذَا مَا اتَّوَكَّلْتَ لِتَحْمِلَهُمْ“ میں واقع ہوا ہے میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کو ظریفہ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیہ کی طرف پھیر دیا جائے محتمل ہے کہ اِذَا مَا دونوں قول جاری کئے جاسکیں۔ یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظریفہ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔ یوں کہ وہ اِذَا مَا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے۔ (چہارم) اِذَا مَا۔ ان شرطیہ کے خلاف۔ یقینی۔ منظون اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے اور ان بالخصوص مشکوک، موہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے ”اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ“ اور پھر ارشاد کیا ہے ”وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا“ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضوء کے بارہ میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذَا کو لایا اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف ان وارد کیا کیونکہ جنابت۔ حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے یا ارشاد کرتا ہے ”فَاِذَا جَاءَ تَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا“ اور فرمایا ”وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ“ ”دیکھو ان مثالوں میں پروردگار عالم نیکی جانب میں اِذَا کو لایا ہے کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں ان کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے۔ ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں پہلی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ مِتُّمْ“ اور ”أَفَايُنْ مَاتَ“ ہے کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شے کے ان وارد کیا ہے اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ اِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً فَارْحَبُوا بِهَا“ کہ یہاں دونوں طرفوں میں اِذَا کو وارد کیا ہے۔ پہلی مثال کے اشکال کو زحشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ ”موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شے کے قائم مقام بنایا“ اور دوسری مثال کے اشکال کو سکا کی نے یوں رفع کیا ہے کہ ”اس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوند کریم نے اِذَا کو استعمال فرمایا تا کہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کر لیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کی عذاب) لفظ مَسَّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُرُّ کے نکرہ بنانے سے بھی۔ اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ“ وَاِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَرِحُوا دَعَاءِ غَرِيضِ ۝“ تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور و گردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور اِذَا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر و گردانی کرنے والا شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا اور الجوبنی کہتا ہے۔ میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ ”اِذَا“ بوجہ ظرف اور شرط ہر دو متقین اور مشکوک دونوں پر آ سکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متقین پر اُس کا دخول موزوں ہے۔ (پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں بھی اِذَا ان کے برعکس اور خلاف ہے۔ ابن عصفور کہتا ہے ”اگر تم یہ کہو کہ ”اِذَا قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو“ تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا اور یہی بات صحیح ہے اِذَا میں اگر مشروط بہا عدم (معدوم) ہو تو جزاء فی الحال واقع ہو جائے گی مگر ان میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہو جائے اور اِذَا میں اس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقیب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر ان اس کے خلاف ہے اور اِذَا اپنے مدخول کو

(جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا۔

خاتمہ: کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا ازائدہ بھی آتا ہے اس کی مثال میں ”اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ“ کو پیش کیا گیا ہے جس سے ”انْشَقَّتِ السَّمَاءُ“ مراد ہے مثل ”اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ“ کے یعنی کہ اِذَا اس میں زائدہ ہے۔

اِذَنْ: سیبویہ کہتا ہے ”اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں“ شلوہین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہوں گے“ اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہ معنی نکلیں گے“ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذَنْ. اِنْ يَأْتُوْا کے جواب میں واقع ہوا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدر فراء کا قول ہے ”اور جس جگہ اِذَنْ کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اُس سے قبل لَوْ مقدر ہو۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتہ نہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِذَا لَذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ“ اور اِذَنْ حرف عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنی استقبال کے ہوں اور وہ قسم ”یا۔ لا“ نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو۔“

علمائے فن نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذَنْ کا وقوع ”واو اور فا“ کے بعد ہوتا ہے تو اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً ”وَ اِذَا لَا يَلْبَثُوْنَ خَلْفَكَ“ اور ”فَاِذَا لَا يُوْتُوْنَ النَّاسَ“ اور ان دونوں صورتوں میں شاذ طور پر اُس کی قراءت نصب کے ساتھ کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے ”تحقیق یہ ہے کہ جس وقت اِذَنْ سے کوئی شرط یا جزاء مقدم آئے اور وہ عطف کیا جائے تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر اِذَا کا عمل باطل کر دیا جائے گا کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بے کار ہوگا۔ یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہوگی اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے ایسے ہی جبکہ اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر اِذَنْ کا عطف جملہ فعلیہ پر ہو تو اُسے رفع اور جملہ اسمیہ پر ہو تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی“ ابن ہشام کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ”اِذَنْ کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ شرط اور سمیت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو جیسے کوئی ”اِذْ رَوَّكْ“ اور تم اُسے جواب دو ”اِذَنْ اَكْبِرْ مَكْ“ اور اُس وقت میں اِذَنْ عاملہ ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع مستقبل متصل کو نصب دے گا (۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط فی الحال واقع ہوا ہے۔ ان صورتوں میں اِذَنْ عاملہ نہ ہوگا جس کی علت یہ ہے کہ ”موکدات قابل اعتماد نہیں سمجھی جاتی اور ان جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال ہے ”ان تاتیننی اِذَنْ آیتک“ اور ”واللّٰہ اِذَنْ لَا فَعَلَنْ“ دیکھو ان مثالوں میں سے اگر اِذَنْ کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ اِذَنْ جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو ”اِذَنْ اَنَا اَكْبِرْ مَكْ“ اور جائز ہے کہ اُس کو جملہ کے وسط یا آخر میں

۱۔ میں تم سے ملنے آؤں گے۔

۲۔ اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔

۳۔ تاکید کرنے والی چیزیں

۴۔ اِذَنْ کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔

لا میں۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ أَتَيْتُمْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكُمْ إِذًا“ کہ اس مقام پر اذن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ما تقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔

تنبہیں: اول۔ میں نے اپنے شیخ علامہ کا فیجی کو قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشِيرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَامِرُونَ“ کے بارہ میں یہ کہتے بنا ہے کہ اس مقام میں جو لفظ اذًا آیا ہے یہ ایک لفظ ہے معہو وہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اذًا شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں تنوین لائی گئی ہے جیسا کہ یومئذ میں ہے۔ میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ بار کی اُن ہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے ذنوب مذکورہ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اذن کے ایک تیسرے معنی اور بھی کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ اذًا کا لفظ اذًا کلمہ ظرف زمان ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں ”جِئِذِ“ کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ ”اِذَا فَعَلْ مَضَارِعَ“ کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اذن ناصب فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اذًا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آ جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”اِذَا لَا آتَيْنَاهُمْ اِذَا لَا مَسْكُتُمْ“ اور ”اِذَا لَا ذُقْنَاكَ“ اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا لَمِیْنَ الْمُفْرِیْنِ“ زکشی کہتا ہے ”ان معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ انہوں نے اذ کے بارے میں کیا ہے“ ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے ”اُس سے علم الدین اصفہانی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن زرین کی رائے تھی کہ ”اِذَا“ ایک حذف شدہ جملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں۔“ جوینی کا قول ہے ”میرے خیال میں جو شخص ”انا ایتیک“ کہے اُس کے جواب میں ”اِذْنُ اُکْرِمُکَ“ رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اس معنی میں کہ ”اِذَا اَتَيْتِبْنِیْ اُکْرِمُکَ“ مگر یہاں سے ایتنیسی جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف بوجہ دوساکن حروف کے ایک جا جمع ہونے کے گر گیا۔“ جوینی کہا ہے ”اور اس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے اس مثال میں فعل کے اِذْنِ ناصیۃ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کر لیا ہے کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہیں ہو سکتا ہے جہاں اِذْنِ فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو اور اگر اِذْ کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورہ بالا امر سے اِذْنِ کے بعد فعل کو رفع دیئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے مِثْنُ کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کی حالت میں رفع بھی دیا ہے۔“ مذکورہ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے جس کے گرد شیخ کا فیجی گھومتا رہا ہے اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلم الثبوت عالم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارے میں ان کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اِذْنِ ناصبہ کی اصل اسم ہے اور ”اِذْنُ اُکْرِمُکَ“ کی تقدیر عبارت ”اِذَا

الانسان في علوم القرآن 351 جلد اول
جَنَّتَنِي اُكْرِمَكَ“ تھی مگر جملہ (جَنَّتَنِي) کو حذف کر کے اُس کے معاوضہ میں تنوین لا رکھی اور اُن کو مضمر کیا گیا اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اِذْنا ایک مرکب لفظ ہے جو اِذْنا اور اُن سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں قول ابن هشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم۔ جمہور کہتے ہیں کہ اِذْنا پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے اور اسی بات پر قاریوں کا بھی اجماع ہے ایک گروہ نے جس میں سے مازنی اور میرد بھی ہیں غیر قرآن میں اِذْنا پر صرف حرف نون کے ساتھ وقف کرنا جائز رکھا ہے یعنی لَسْنا اور اُن کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلاف وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف لحاظ سے اُس کو الف کے ساتھ ”اِذْنا“ لکھتے ہیں جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرف نون کے ساتھ ”اِذْنا“ لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے اُس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مَنُون ہے اور اپنا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اس لحاظ سے کہ قرآن میں اِذْنا ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے لہذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں جیسا کہ شیخ کا فیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیسا کہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اُفّ: ایک کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقاعی قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقُلْ لَهُمْ اُفّ“ کے بارے میں تین قول نقل کئے ہیں۔ (اول) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفّا وَتَرُکّا (رکب جاؤ اور چھوڑ دو) (دوم) یہ کہ فعل باضی کا اسم ہے یعنی کِبْرَهَتْ. و. تَفَجَّرَتْ (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا) اور (سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنی ہیں اَلتَّفَجَّرَ وَمِنْکُمْ (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو) بہر حال خداوند کریم کا قول ”اُفّ لَکُمْ“ جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاعی نے سورۃ بنی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قول تعالیٰ پر اُجالہ کیا ہے اور اس اُجالہ کا مقتضی ان دونوں لفظوں کا معنی میں یکساں ہونا ہے۔ العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اُفّ کے معنی ہُنّا یعنی ”ہَسْنَا لَکُمْ“ ہیں اور صاحب الصحاح نے اُفّ کی تفسیر ”قَذْرًا“ کے ساتھ کی ہے یعنی ”گندہ“ اور الارقشاف میں آیا ہے کہ ”اُفّ“ کے معنی ہیں ”اَتَفَجَّرَ“ (میں گھبراتا ہوں) اور کتاب بیض میں اُس کے معنی ”تَفَجَّرَ“ آئے ہیں کہا گیا ہے کہ ”ضجر“ اور بقول بعض ”تَضَجَّرْتُ“ میں اسی کے معنی ہیں۔ پھر اس کے بعد مولف کتاب بیض نے اس کے متعلق اُن تالیس لغتیں درج کی

۱۔ تنوین رکھنے والا اسم۔

۲۔ پھیرنا۔ محول کرنا۔

۳۔ تمہارا برا ہو۔

۴۔ مصنف کتاب صحاح۔ جوہری۔

۵۔ سوڈی۔ گندہ۔

۶۔ اکتا جانا۔

ہیں۔ میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قراءتوں میں اس لفظ کی قراءت اس اس طرح پر کی گئی ہے اُف کسرہ کے ساتھ بلا تنوین۔ اُف کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ اور اُف فتح کے ساتھ بلا تنوین اور شاذ قراءت میں اُف ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلا تنوین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُف تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُف" کے معنی میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اُس کے معنی ہیں "لَا تَقْدِرُهُمَا" یعنی اُن کو گندہ نہ بنا اور ابی مالک سے اس کے معنی بُری بات کہنا مروی ہوئے ہیں۔

اَل: اس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) یہ کہ الذی یا اُس کی فروع کے معنی میں اسم موصول ہے یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ....." اور "التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ....." کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرف تعریف ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے۔ (۲) یہ کہ الف لام حرف تعریف ہو۔ اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں عہد کا اور جنس کا اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروع اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معبود و ذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كَمَا ارْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنَ الرَّسُوْلَ" اور "فِيْهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِیْ رُجَاجٍ ط الزُّجَاجَةُ كَانْهَآ كَوْكَبٌ" کی مثالوں میں ہے اور اس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معبود کی جگہ پر قائم کی جائے گی یا معبود ذہنی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالیٰ "اِذْهَبْ اِلٰی الْغَارِ" اور "اِذْ یُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ" کی مثالوں میں ہے اور یا معبود محسوس ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ" اور "اَلْیَوْمَ اُحِلُّ لَكُمْ الطَّیْبَاتُ" میں ابن عصفور کا قول ہے "اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسم اشارہ۔ اے ندا سیہ یا اِذَا فِجَاسِیہ کے بعد یا اسم زمان حاضر میں واقع ہو مثلاً الان اور الف لام جنسیت یا استغراق افراد کے لئے آریگا اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ کل حقیقتاً خلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ "وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا" اور "عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" کی مثالوں میں آیا ہے اور اس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے۔ اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِنَفْسِ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا جاسکے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوِ الْطُّفُلِ الَّذِیْنَ لَمْ یُظْهَرُوْا" کی مثال میں یا افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا اور ایسے الف لام کی جانشینی لفظ "کُل" کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ الْكِتَابُ" میں ہے یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے یا وہ الف لام محض ماہیت حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے

۱۔ ہوا الردی من الکلام۔

۲۔ الف لام تعریفی۔

۳۔ معرفہ بنائے والا۔

۴۔ موجودنی الخارج۔

۵۔ تمام افراد کو مستغرق کر لینے۔

آئے گا اس طرح کے الف لام کی جگہ پر لفظ ”کس“ کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح پر بھی قائم نہیں کیا جاسکتا جیسے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ“ اور ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ“ کی مثالوں میں ہے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کئے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وہی فرق ہے جو فرق مقید اور مطلق کے مابین ہوتا ہے کیونکہ معرفہ باللام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضر فی الذہن ہونے کی قید میں مقید کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے اور الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دو نوع ہیں (۱) لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ ”موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے“۔ موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اعلام المقارنہ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللات اور العزى اور یا غلبہ استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے مثلاً کعبہ کے لئے ”البيت“ طیبہ کے لئے ”المدينه“ اور ثریا کے لئے ”النجم“ کے ناموں کی خصوصیت ہے اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم۔ مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ“ کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ”النجم“ سے ثریا مراد ہے اور (۲) الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس طرح کا الف لام صیغہ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ ”لِيُخْرِجَنَّهُ الْأَرْضُ مِنَ الْآذِلِ“ میں فتح ”یا“ کے ساتھ لِيُخْرِجَنَّهُ روایت کی گئی ہے یعنی ذیل کر کے نکالا جاتا ہے کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قراءت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر ”خروج الآذِلِ“ قرار دی جائے جس میں سے مضاف ”خروج“ کو حذف کر کے مضاف الیہ ”الآذِلِ“ کو رہنے دیا گیا ہے اور زخشری نے بھی اسی کو یونہی مقدر مانا ہے۔

مسئلہ: اسم اللہ تعالیٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بنا پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل الہ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے ماقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا۔ الفارسی کا قول ہے کہ اس بابت پر جو (سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونے بھی دلالت کرتا ہے دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف لام تعظیم اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے اور کہ الہ کی اصل اولاہ تھی ایک جماعت کہتی کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں الہ کی اصل صرف کنایہ کی ”ہا“ (ہ) تھی اُس پر لام ملک زیادہ کیا گیا ہے تو وہ لہ ہو گیا پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور توکید کے خیال سے اُس کی تخیم (پُر کر کے پڑھنا) کی۔ (یوں اللہ ہو گیا) اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسم علم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں۔

خاتمہ: کو فیوں نے بالعموم اور بعض ہمزہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گروہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر ”فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ“ کو بطور مثال پیش کیا ہے اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں ”لہ“ ضمیر متصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی ہا لہ الماویٰ) عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ مترجم) اور زخشری نے اسم ظاہر مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال ”وَعَلَّمَ آدَمَ“

الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا“ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل میں ”أَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَاتِ“ تھی۔

الَا: فتح الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے یہ قرآن شریف میں کئی وجوہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زختری کا بیان ہے اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا القاء کیا جاتا ہے یہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”الْأَيُّومَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ“ ”أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ“ کتاب معنی میں وارد ہوا ہے کہ ”غیر عربی نژاد لوگ اس کو افتتاح (آغاز کلام) کا حرف کہتے اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ الَا دراصل ہمزہ اور ”لا“ حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزہ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”الَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ“ میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ اس بات پر قادر ہے) اور وجوہ دوم و سوم تخصیص اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تخفیف کسی قدر براہیختہ کر کے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرف الَا جملہ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا..... قَوْمَ فِرْعَوْنَ“ ”أَلَا يَتَّقُونَ..... أَلَا تَأْكُلُونَ..... أَلَا تَحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ کی مثالوں میں ہے۔

الَا: فتح اور تشدید کے ساتھ تخصیص (براہیختہ کرنا) کا حرف ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تخصیص کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ“ کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے رہا قولہ تعالیٰ ”أَلَا تَعْبَلُوا عَلَيَّ“ میں حرف الَا تخصیص کے معنوں میں نہیں آیا ہے بلکہ دو کلموں میں یعنی اُن ناصب فعل مضارع اور لانا فیہ سے مرکب ہے۔ یا اُن مفسرہ اور لا سے جو نہی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے۔

الَا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ۔ یہ کئی وجوہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ اول استثناء کے لئے متصل ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”فَشَرُّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا“ اور ”مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا“ یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ. إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ نَسِيلًا“ اور ”وَمَا يَأْخُذُ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى“ میں ہے۔ دوم غیر کے معنوں میں آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع مبکّر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکر کے مشابہ ہو اور یہ الَا بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ کیونکہ اس آیت میں الَا کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ آلہۃ جمع منکر حالت اثبات میں ہے اور اس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ لَيْسَ فِيهِمُ اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ اور یہ معنی اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں۔ سوم یہ کہ الَا عاطفہ ترسیل میں بجائے واو عطف کے آئے۔ اس

۱۔ اگر زمین و آسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو یہ دونوں ضرور خراب جاتے۔

بات کو انقضیٰ فرما اور ابو عبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "لَسَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ" اور "لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ" کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا (اور نہ وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا) اور "وَلَا مَنْ ظَلَمَ" (اور نہ وہ جس نے ظلم کیا) اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔ چہاں یہ بَل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ "مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذَكُّرٌ" اور "بَلْ تَذَكُّرٌ" پنجم بدل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں "إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ" کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں إِلَّا اللَّهُ کے معنی بدل اللہ اور عَوَضَ اللَّهُ ہیں اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا إِلَّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ "إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ" کو بھی اسی قسم یعنی لا حرف استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو إِلَّا آیا ہے وہ ان حرف شرط اور لا حرف نفی سے مرکب لفظ ہے۔

فائدہ: الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے "إِلَّا" کے وہ معنی جو اسے لازم ہیں۔ یہ ہیں کہ وہ جس شے کے ساتھ خاص بنایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اسی کا ہو رہتا ہے مثلاً اگر تم کہو "جَاءَ نِي الْقَوْمِ إِلَّا زَيْدًا" تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا اور کہا جائے کہ "مَا جَاءَ نِي إِلَّا زَيْدًا" تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور یہ کہو کہ "مَا جَاءَ نِي زَيْدًا إِلَّا رَاكِبًا" تو اس صورت میں زید کو حالت رکوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دے دی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا۔

الآن: یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے گا ہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانہ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تجاوز کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ الآن اُس وقت کا اسم ہے جو تمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے ادا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہوا ہو یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اُس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ" اور "فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصَدًا" ابن مالک نے کہا "اور اس کی طرفیت غالب ہے لازم نہیں اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریف و حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

الی: حرف جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اسکے سب سے زیادہ مشہور معنی انتہائے غایت کے ہیں خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ" یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" اور یا زمان و مکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اُسکے لئے یہی الی لایا جائے گا مثلاً "وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ" یعنی

۱۔ بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے

۲۔ تین جانب ختم ہونے والا ہے۔

مُنْتَهَ الْيَكِّ“ اکثر لوگوں نے الٰہی کے صرف یہی ایک معنی بیان کرنے پر اکتفا کی ہے مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنی اس کے قرار دیئے ہیں کہ منجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنی ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شے کو محکوم یا محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَنْ اَبْصَارِيْ اِلٰی اللّٰهِ“ ”وَاَيَّدِيْكُمْ اِلٰی الْمَرٰفِقِ“ اور ”وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَهُمْ اِلٰی اَمْوَالِكُمْ“ میں ہے۔ الرضی کہتا ہے ”اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی الٰہی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو المرافق اور اَمْوَالِكُمْ کی جانب مضاف ہے اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے ”اس بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین کر دی جاتی ہے یا اس کو اُسی کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی بنیں گے کہ ”مَنْ يَضِيْفُ نَصْرَتَهُ اِلٰی نَصْرَةِ اللّٰهِ اور مَنْ يَنْصُرُنِيْ حَالِ كَوْنِيْ ذَاهِبًا اِلٰی اللّٰهِ“ اور منجملہ انہی معانی کے دوسرے معنی ظرفیت کے ہیں یعنی ”اِلٰی“ بھی فی کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لِيَجْمَعَنَّكُمْ اِلٰی يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ یعنی قیامت کے دن میں اور ”هَلْ لَّكَ اِلٰی اَنْ تَزَكٰى“ یعنی فی اَنْ اور تیسرے معنی لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال ”وَالْاَمْرُ اِلَيْكَ“ بتائی گئی ہے۔ بمعنی الامر لك اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔ چوتھے معنی تبیین (بیان کرنے) کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے اور ”اِلٰی“ جو تبیین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حب بغض یا اسم تفصیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”رَبِّ السَّجْنِ اَحَبُّ اِلَيَّ“ میں ہے پانچویں توکید کے معنی دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہئے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَفْبِلْدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوٰی اِلَيْهِمْ“ فتح واؤ کے ساتھ بعض لوگوں کی میں ”تَهْوٰهُمْ“ اور اسی زائدہ تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرمانے بیان کی ہے اور فرا کے ماسوا کسی اور نحوی کا قول ہے کہ یہاں پر اِلٰی تَهْوٰی کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنی دیتا ہے۔

تنبیہ: ابن عصفور نے آیات الفیاح کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول بیان کیا ہے کہ اِلٰی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح ”غدت من علیہ“ کہا جاتا ہے اُسی طور پر ”انصرفت من الیک“ بھی کہا جاتا ہے پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالیٰ ”وَهٰذَا اِلَيْكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ“ کو پیش کیا ہے اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ ”مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہ اُس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعہ سے اتصال رکھتی ہو مگر یہاں پر فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا باب ظن کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آتا ہے۔

اللّٰهُمَّ: اس کے معنی مشہور قول کے اعتبار سے یا اللّٰہ ہی مگر ”یا“ حرف ندا کو حذف کر کے بعوض اُس کے اسم اللّٰہ کے آخر میں میم مشدّد کا اضافہ کر دیا گیا کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ”يَا اَللّٰهُ اَمْنًا بِخَيْرٍ“ تھی پھر یہ ”حَيْهَلًا“ کی طرح مرکب

۱۔ ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنی میں مجازاً استعمال کرنا۔

۲۔ کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جا رہا ہوں۔

۳۔ ان کی خواہش کرتے ہیں۔

امتزاجی بنالیا گیا۔ ابور جاء العطار دی کہتا ہے ”اللّٰهُمَّ“ میں جویم ہے یہ اسمائے باری تعالیٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے ابن طفر کا قول ہے کہ ”اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اُس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللہ ذات واجب پر اور حرف میم نانوے صفات واجب پر دلالت کرتا ہے اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے ”اللّٰهُمَّ تجمع“ اور نصر بن شمل کا قول ہے کہ ”جس شخص نے اللّٰهُمَّ کہا اُس نے گویا اللہ کو اُس کے تمام اسمائے حسنی کے ساتھ پکار لیا۔“

اُم: حرف عطف ہے اور اس کی دو نوع ہیں۔ اول متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے (۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویۃ (سواء کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ“ ”سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَجْزَعْنَا اَمْ صَبَرْنَا“ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ“ (۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اُم کے ساتھ ملانے سے تعین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”الَّذِ كَرَيْنَ حَرَمَ اَمْ الْاُنْثَيْنِ“ اور ان دونوں قسموں میں اُم کو متصل ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا ما قبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستثنیٰ نہیں ہوتے اور اس اُم کو معادلہ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اول میں تسویۃ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑی دار ہے۔ پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے۔ (۱) جو اُم ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزہ تسویۃ کے ساتھ معنی میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوا کرتا ہے مگر ہمزہ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہوا کرتا ہے۔ (۲) وہ اُم جو ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سوا کسی اور طریقہ پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آ کر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس۔ مثلاً سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدْعَوْكُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُونَ اور دوسرا اُم (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اس میں پیشتر پائی جاتی ہے مثلاً ”اَنْتُمْ اَشْدُّ خَلْقًا اَمْ السَّمَاءُ“ اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔ اُم کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ اُم جس کے سابق میں خبر وارد ہوئی۔ مثلاً ”تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ اَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ“ دوسرے وہ اُم جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَللّٰهُمَّ اَرْجُلْ يَمْشُونَ بِمَا اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّطِشُونَ بِهَا“ کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور اُم متصلہ نفی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا تیسرے وہ اُم جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّوْرُ“ اور اُم منقطعہ کے وہ معنی جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اضراب ہیں اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اس معنی کے ساتھ استفہام انکاری کے معنی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ پہلے معنی یعنی محض اضراب کی مثال قولہ تعالیٰ ”اَمْ هَلْ تَسْتَوِي

پہلی بات سے پھر جانا۔ مکر جانا۔

الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ“ ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہو سکتا ہے دوسرے معنی یعنی اضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”اَمْ لَهٗ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ“ کہ اس کی عبارت کی تقدیر ”بَلْ اَللّٰهُ الْبَنَاتُ“ ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزوم محال کی دشواری آ پڑتی ہے۔

تنبیہ اول۔ کبھی اَمْ ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہو سکے جس طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ اَمْ تَقُولُوْنَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ“ میں ہے۔ زخشری کہتا ہے یہاں پر اَمْ میں جائز ہے کہ برسمیل تقریر وہ ”اٰیُّ الامرین کائن“ کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ام منقطعہ ہو۔

تنبیہ دوم۔ ابو زید نے ذکر کیا ہے کہ اَمْ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ“ کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقریروں ہے ”اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَيْرٌ“ کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔

اَمَّا: فتحہ اور تشدید کے ساتھ۔ حرف شرط ہے اور تفصیل اور توكید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف ”فا“ کا آنا لازم ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا فَيَقُولُوْنَ“ میں دیکھا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا الَّذِیْنَ اَسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكْفَرْتُمْ“ میں اس کے بعد حرف ”فا“ کے نہ آنے کی وجہ قول کا مقدر ہونا ہے یعنی اصل میں ”فَيَقَالُ لَهُمْ اَكْفَرْتُمْ“ ہونا چاہئے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنا دیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور ”ف“ بھی اُسی کے ساتھ حذف ہو گئی اور یہی حالت قولہ تعالیٰ ”وَاَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰیٰتِیْ“ کی بھی ہے اُس کا حرف تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعہ سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَمَّا السَّفِیْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِیْنٍ“ وَاَمَّا الْغُلَامُ وَالْجَدَارُ“ یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں اور کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنا دیا کرتی ہے اس کا بیان آگے چل کر خلاف کی انواع میں آئے گا۔ اب رہا اَمَّا کا توكید کے لئے آنا۔ اس کی بابت زخشری نے کہا ہے ”کلام میں اَمَّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توكید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو ”زَيْدٌ ذٰهَبٌ“ اور پھر اس بات کی توكید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لا محالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے یہ کہ اُس نے چلنے کا عزم کر لیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہو گے ”اَمَّا زَيْدٌ فَذٰهَبٌ“ اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے ”هُمَا یَكُنْ مِنْ شَیْءٍ فَزَيْدٌ ذٰهَبٌ“ اور اَمَّا اور حرف ”حرف“ کے مابین یا تو مبتدا کو فاضل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے اور یا خبر کے ذریعہ سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح ”اَمَّا فِی الدَّارِ فَزَيْدٌ“ یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِیْنِ فَرَوْحٌ وَرَیْحَانٌ.....“ میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعہ سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے

۱۔ دو باتوں میں کوئی ایک امر ہونے والا ہے۔

۲۔ کچھ بھی ہوا کرے۔ زید جائے کا ضرور۔

حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا اس واسطے اس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت ان کی طرف کی گئی۔ وجہ دوم ان کا نافیہ ہونا ہے اس صورت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ“ اور ”إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُنَّ“ اور ”إِنَّ أَرْضَنَا إِلَّا الْحُسْنَى“ اور ”إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا“ کہا گیا ہے کہ ان نافیہ ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اس کے بعد الا ضرور ہو۔ جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر چکا ہے یا لَمَّا مُشَدَّدَ آءِ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ“ لَمَّا کو تشدید کے ساتھ قرأت کرنے کی حالت میں (مگر یہ قول ارشاد باری تعالیٰ ”إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا“ اور ”إِنَّ أَدْرِي لَعَلَّه فِتْنَةٌ لَكُمْ“ کی مثالیں پیش کرنے کے ساتھ رد بھی کر دیا گیا ہے اور جو ان نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں منجملہ ان کے قولہ تعالیٰ ”إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ“ اور ”قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ“ بھی ہیں اور اس اعتبار پر یہاں وقف کیا جاتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ مَكَنَّاهُمْ فِي إِنْ مَكَنَّاكُمْ فِيهِ“ میں بھی ان نافیہ ہے ای فی الذی مَا مَكَنَّاكُمْ فِيهِ (یعنی اس چیز میں جس کی بابت ہم نے تم کو قدرت نہیں دی) اور کہا گیا ہے کہ یہ ان زائدہ ہے مگر قول اول یعنی اس کے نافیہ ہونے کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد ”مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَسَالِمٌ لِمَكِنَ لَكُمْ“ سے ہوتی ہے اور یہاں پر نفی کے لئے لفظ ما وارد کرنے سے اس لئے عدول کیا تا کہ اس کی تکرار سے تلفظ میں ثقالت نہ پیدا ہو جائے۔ میں کہتا ہوں۔ ان کا نفی کے لئے ہونا ابن عباسؓ سے بھی وارد ہے جیسا کہ غریب القرآن کی نوع میں ابن ابی طلحہؓ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَيْسَ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ“ میں ان شرطیہ اور ان نافیہ دونوں اکٹھے ہو گئے ہیں اور جس وقت ان نافیہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا کسائی اور مبرد نے اس کو لیس کا عمل دینا رکھ کر اس کی مثال میں سعید بن جبیرؓ کی قرأت ”إِنَّ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلَكُمْ“ پیش کی ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا قرآن شریف میں جس جس مقام پر لفظ ان آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے۔ وجہ سوم یہ ہے کہ ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے ان داخل کر لیا گیا ہو۔ ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوا کرتا ہے۔ پھر جب وہ جملہ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ اس کو مہمل کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ ”إِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعُ الدُّنْيَا مُحْضَرُونَ“ اور ”إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ“ حفص اور ابن کثیر کی قرأت میں اور کبھی وہ عمل بھی کر لیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُنَّا لَمَّا لِيُؤْفِقِيْنَهُمْ“ چھ بین کی قرأت میں اور جس وقت ان کا داخلہ فعل پر ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوا کرتا ہے کہ فعل ماضی ناسخ (نقل کرنے والا۔ وجہ چہارم) کو زمانہ حال میں لے آئے والا) پر آئے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةٌ“ اور ”وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِیْنَا إِلَيْكَ“ اور ”وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ“ میں ہے اس سے کم درجہ پر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدخول فعل مضارع ناسخ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ“ اور ”وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ“ اور جس مقام پر ان کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ ان خفیفہ ہے جو ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اس طرح کر لیا گیا ہے (یعنی نون تاکید خفیفہ) وجہ چہارم یہ ہے کہ ان زائدہ آتا ہے اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالیٰ ”فِي مَا إِنْ مَكَنَّاكُمْ فِيهِ“ پیش کی گئی ہے۔ وجہ پنجم ان کا تعلیل اکثر (سب ظاہر کرنے کے لئے) کے لئے آتا ہے۔ کو فیوں کا یہی قول ہے اور اس کی مثال میں انہوں نے قولہ تعالیٰ ”وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ

الایقان فی علوم القرآن 361 جلد اول

کُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ اور ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ“ کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے اور جمہور نے آیت مشیت یعنی ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ“ کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں ان شاء اللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہونا ہے مگر یہ تبرک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگایا کہ آیت کے معنی ہیں ”لَتَدْخُلَنَّ جَمِيعًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونے کے قبل نہیں مرے گا باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اُن کلمہ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو ”إِنْ كُنْتَ ابْنِي فَاطْعَنِي“ اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان) اور چھٹی وجہ اُس کا قَدْ کے معنی میں آنا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”فَلَذِكْرُ إِنْ فَعَلْتَ الذِّكْرَى“ کو پیش کیا ہے جس سے ”قَدْ نَفَعْتُ“ مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ وہ بہر حال مامور بالتذکیر (یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”یہاں پر اِن شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت اور اس بات کا اظہار ہے کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت ”وَإِنْ لَمْ تَنْفَعْ“ ہے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ“ کی حالت ہے۔

فائدہ: بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں میں ان لفظ شرط کے ساتھ واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں (۱) ”وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَابِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا“ (۲) ”وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ“ (۳) ”وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً“ (۴) ”إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ“ (۵) ”إِنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ“ (۶) ”وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا“۔

ان: فتحہ اور تخفیف کے ساتھ۔ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک جو کہ حرف مصدری ہوتا اور فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ یہ دو جگہ ابتدا میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ“ اور ”وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى“ اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ“ اور ”وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا“ میں ہے اور محل نصب میں ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ“ اور ”مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى“ اور ”فَارْذُبْ أَنْ آعِيْبَهَا“ میں ہے اور خفض کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَا“ اور ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ“ اور یہ اُن موصول حروفی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے

۱۔ کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلا۔

۲۔ مصدر کے معنی میں آنے والا حرف۔

موتے جملہ کو تاویل مفرد میں لا کر مصدری معنی دیتا ہے) اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر گیا۔ یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا" اور "لَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ" میں آیا ہے اور اُن کے بعد مضارع کو رفع بھی دے دیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اُن کو اُس کی اُخت (ہم معنی) حرف مّا پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا اس کی مثال ابن خیف کی قرأت قولہ تعالیٰ "لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" ہے۔ دوسری وجہ اُس کے استعمال کی ان ثقیہ سے تخفیف کر کے اُن رہنے دینا ہے۔ اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنی لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "أَفَلَا يَرَوْنَ أَنْ لَا يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ قَوْلًا" "عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ" اور "وَحَسِبُوا أَنْ لَا تَكُونُ" قرأت رفع کی حالت میں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اُن تفسیر کے لئے ہو "اے" کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ "فَاَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا" "وَنُودُوْا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ" اور اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اور اس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاجِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" کو اس طرح کے ان مفسرہ کے تحت میں داخل تصور کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اُن سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور ان مفسرہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے اور نیز جملہ سابقہ میں قول کے معنی ہونے چاہئیں اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا" ہے اس واسطے کہ یہاں انطلاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مراد نہیں بلکہ اس کلام نے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ "امْشُوا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشی مطلوب ہے۔ زنجیری نے قولہ تعالیٰ "أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا" میں جو اُن آیا ہے اُس کو مفسرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس اُن سے پہلے قولہ تعالیٰ "وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ" کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک الہام کے معنی میں وارد ہوئی ہے اور الہام میں قول کے معنی ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہذا بلا کسی مزید حجت کے اس جگہ پر اُن مصدر یہ ہوگا اور اُس کے معنی "بِاتَّخِذِ الْجِبَالِ" (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہوں گے اور ان مفسرہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہ ہوں لیکن زنجیری نے قولہ تعالیٰ "مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ" کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اُن کا قول کی تفسیر کرنے والا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل امر (حکم) کے ساتھ کی جاسکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے "مَا أَمَرْتُهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ" ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس کے لحاظ سے قاعدہ کلیہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اُس میں قول کے حروف (صیغ) نہ ہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کر دی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں"۔ مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اُن مفسرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدر قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریح صیغہ آ جائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنی ہے! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں الان کے الف لام کو زائد بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ الان خود اپنے معنی کو متضمن ہے اور کہ اُس پر حرف جر داخل نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ استعمال اُن کی یہ ہے کہ وہ زائد ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا توقیہ کے بعد واقع

۱۔ میں نے ان کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔

۲۔ جو وقت متعین کرنے کے لئے آتا ہے۔

ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا" میں اُن زائدہ ہے۔ انقش کہتا ہے کہ ان زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اُس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا أَنْ لَا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" کو پیش کیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا إِلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ" کو بھی اور کہا ہے کہ ان مثالوں میں اُن کے زائدہ ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا إِلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ" ہے (کیونکہ اُن زائدہ نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ اس جگہ بھی وارد کیا جاتا)۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ اُن مکسورہ کی طرح اُن مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "أَنْ تَضِلَّ احِدَاهُمَا" "أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور "صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ" کو پیش کیا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اُن) کا ایک ہی محل پر تو اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ) کی اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی قرأت ان ذکر شدہ آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی اُن اور اُن) پھر اس کے علاوہ قولہ تعالیٰ "أَنْ تَضِلَّ احِدَاهُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتَذَكَّرْ أُخْرَى" میں حرف "ف" کا داخل ہونا بھی "اُن" کے شرطیہ ہونے کا مرنج ہے۔ چھٹی وجہ استعمال ان کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ اس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالیٰ "أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ" میں مانا ہے۔ یعنی کہ "مَا أُوتِيَ" مراد ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر ان مصدر یہ ہے اور اُس کے معنی "وَلَا تُؤْمِنُوا أَنْ يُؤْتِيَ"..... ای بایضاء اَحَدٌ" ہیں (یعنی کسی کے اس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے) ساتویں وجہ استعمال اُن کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ" اور "يُخْرِجُونَ الرُّسُلَ وَيَأْتِيهِمْ أَنْ تُؤْمِنُوا" کے بارے میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ ان مقامات پر اُن مصدر یہ ہے اور اُس کے قبل امام عاتق مقدس ہے اور آٹھویں وجہ اُن کا "لِنَلَّا" کے معنی میں آنا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "يَسِينُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا" کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اُن مصدر یہ ہے اور عبارت میں "کراہتہ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت "کراہتہ أَنْ تَضِلُّوا" تھی۔

ان کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک تاکید اور تحقیق کے معنی ہیں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" اور "إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ" عبدالقادر جرجانی کہتا ہے "اِنَّ" کے ساتھ تاکید کرنا لام تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ اِنَّ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے جس میں سائل کو ظن (شبہ) ہوا کرتا ہے۔ وجہ دوم تعلیل ہے اس کو ابن جنی اور اہل بیان (علم) ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" اور "وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اِنَّ۔ نَعَمْ کلمہ ایجاب کے معنی دیتا ہے۔ اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ منجملہ اُن کے ایک مبرد بھی ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ حَرَانٍ" کو پیش کیا ہے۔

۱۔ نہیں دیا گیا۔

۲۔ تمہارے گمراہ ہونے کی ناپسندیدگی۔

اَنّ: فتح اور تشدید کے ساتھ دو وجہوں پر آتا ہے۔ اول حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ اَنّ مکسورہ کی شاخ اور موصول حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اُس کی خبر اسم مشتق ہوگی تو مصدر مؤول بہ اسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یعنی قدرتہ اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "کَوْن" کو مقدر کیا جائے گا اَنّ کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر مٹل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا اغلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دی جائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اَنّ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اَنّ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوا کرتی ہے دوسری وجہ استعمال ان کی یہ ہے کہ وہ لَعْلٰی کے معنی میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنّٰهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یہ فتح کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت میں اُس کے معنی لَعْلٰہا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی قرأت میں یہ معنی نہیں لئے جاسکتے۔

اَنّی: استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ بمعنی کیف کے وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنّیٰ یُحیی اللّٰہُ بَعْدَ مَوْتِہَا" (کیف یُحیی) "فَاَنّیٰ یُوفِّیْکُمْ" (کیف یُوفِّیْکُمْ) اور بمعنی اَیْن کے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَنّیٰ لَکِ ہٰذَا" یعنی مَن اَیْن قُلْتُمْ (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور "اَنّیٰ ہٰذَا" یعنی مَن اَیْن جَاءَ نَا (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) کتاب عروس الافراح میں آیا ہے "اَیْن اَوْد مَن اَیْن کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شے نے محل اختیار کیا ہو اور مَن اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے اور اس معنی کی مثال قولہ تعالیٰ "صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا" کی شاذ قرأت قرار دی گئی ہے اَنّی متی کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "فَاتَّبَعُوا خُرْفَکُمْ اَنّیٰ شِئْتُمْ" میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنی کو ابن جریر نے کئی طریقوں پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ دوسرے معنی کو ربیع بن انسؓ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے تیسرے معنی کی روایت ضحاکؓ سے کی ہے۔ پھر اُن کے علاوہ ابن عمرؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ "اَنّی" "خَیْثُ شِئْتُمْ" کے معنی میں آتا ہے۔ ابو حیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورہ فوق میں اَنّی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل اقنولی جواب پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضرور تھا کہ صرف اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ مابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

اَوْ: حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوا لَبِشْنَا یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" اور سننے والے کی طرف ابہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ

۱۔ جس کے ہاتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے۔

۲۔ اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے۔

”وَإِنبَأُوا لَكُمْ لَعْنَى هَذَى ضَلَالٍ مُّبِينٍ“ اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدم امتناع جمع کی اباحت (اکٹھا ہو سکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناع جمع کی۔ قولہ تعالیٰ ”فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَكَفَّارَتُهُ أَطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْفُ تِهْمَةٍ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ بھی قسم دوم یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کر سکتا مباح ہو اُس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ.....“ شکل اول یعنی امتناع جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کر دے) اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ ”نہیں جمع ہونا بے شک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تحمین کی گئی ہے اگر کوئی شخص اُن سب کو ایک ساتھ پورا کر دے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہوگی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربت الہی اور حصول صواب کے باعث نہیں کی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں لہذا وہ سب اکٹھا نہ ہو سکیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ ”أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلَبُوا.....“ ہے کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں سے ایک سزا دینے کا اختیار امام کے لئے مانا ہے وہ امام پر ان دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کر سکتا ممتنع قرار دیتا ہے کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کر سکتا اور ضرور ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہو سکے اور یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا“ اور ”قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ“ یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا اور ”ہَلْ“ کے ساتھ اضراب کے معنی میں آتا ہے یعنی جس طرح ”بَسَلٌ“ اضراب کے معنی دیتا ہے۔ اُسی طرح اَوْ بھی یہ معنی پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ“ (بَلْ يَزِيدُونَ) اور قولہ تعالیٰ ”فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ“ (بَلْ أَدْنَىٰ) اور نیز بعض لوگوں کی قرأت قولہ تعالیٰ ”أَوْ كَلِمَاتٍ عَاهَدُوا بِهَذَا“ (بَلْ كَلِمَاتٍ) سکون واو کے ساتھ اور مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَعْنَةُ يَتِيدُجُرْ أَوْ يَخْشَىٰ“ (وَيَخْشَىٰ) لَعْنَتُهُمْ يَتَقُونَ أَوْ يُخْذِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (وَيَسْخِثُ) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریری اور ابوالبقاؤ نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلِمَتٍ أَوْ يُزِيلُ أَوْ يَبْزُقُ“ بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ ”اَوْ“ سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شے سے ہوتا ہے۔ استثناء کے لئے اِلَّا کے معنی اور الیٰ طریقہ کے معنی میں بھی او کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا اَوْ اپنے بعد اُن مضمحل ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“ کہ اس میں تَفْرِضُوا کو منصوب کہا جاتا ہے اور تَمْسُوهُنَّ پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بلم) نہیں قرار دیا جاتا تا کہ اس کے یہ معنی نہ ہو جائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو ان دونوں امروں میں سے کسی ایک امر کے منشی ہونے کی مدت میں طلاق دے دو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگر چہ مہر کے پہلے فرض (قرارداد مہر) منشی بھی ہو۔ تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے

پہلے مس نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسمی (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منشی ہونے کے وقت جناح (خرابی و گناہ) کا رفع ہو جانا صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ.....“ میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں مسموسات کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا۔ ورنہ اگر ”تُفَرِّضُوا“ مجزوم ہوتا تو پھر مس کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتوں دونوں کا یکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا حالانکہ ان کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے جس حالت میں او بمعنی الا قرار دیا جائے تو مفروض لھن (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) مسموس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک بنونے سے خارج ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر او بمعنی الی کے فرض کر کے اُسے نفی جناح کی غایت (حد) قرار دیں نہ کہ اس بات کی غایت (حد) کہ ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ ابن حاجب نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ”یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انتفاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں امور کا ایک بار انکار کر دیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے“ دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ ”مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بار دیگر اس لئے کیا گیا کہ ان کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ ان کو فی الجملہ کوئی چیز دے دینے کا حکم دیا جائے اس طرح کہ ”او“ بمعنی الا ان۔ یا۔ الی ان کی مثالوں میں سے ابی بن کعب کی قرأت کے مطابق قولہ تعالیٰ ”تَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا“ بھی ہے۔

تنبیہات: اول۔ متقدمین نے او کے یہ معانی بیان نہیں کئے ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے کہ او یا کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخییر ہی کے لئے آتا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے ”تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں۔

تنبیہ دوم: ابوالبقاء کہتا ہے ”او جو کہ نفی میں آتا ہے وہ اس او کا نفیض ہوتا ہے جو کہ اباحت کے بارے میں واقع ہو۔ اس واسطے نفی میں جن دو امروں کے مابین حرف او کے ساتھ عطف ڈالا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہوگی کہ ان میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں امور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ إِمَّا أَوْ كَفُورًا“ میں ہے کہ اس کے معنی ہیں ”ان میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر“ کیونکہ ان میں سے ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں امور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ ان میں سے ہر ایک امر ایک فعل منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے ابوالبقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس مثال میں او بمعنی داو (حرف ”و“) جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت کرتا ہے اور طبیی کہتا ہے ”یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی او اپنے خاص معنی تخییر ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اسی نفی کی وجہ سے جو نفی کے معنی میں آئی ہے یہاں او کے معنی میں تعیم پیدا ہو گئی کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے۔ لہذا اس موقع پر نفی سے پہلے یہ معنی تھے ”تَطِيعُ إِمَّا أَوْ كَفُورًا“ تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے۔ پھر جب کہ اس

پر نہی آئی تو اس کا ورود اسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی اُو اپنے اصل معنی دیتا تھا) اور اب بعد ورود نہی کے اُس "لَا تُطْعُ وَاحِدًا مِنْهُمَا" نہی کی جہت سے دونوں میں تعیم کے ساتھ (عام) ہو گئے اور اُو بدستور اپنے باب (معنی) پر قائم رہا۔ تبیہ سوم اُس کا مبنی عدم تشریک (باہم تشریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اُسی کی جانب عود کرتی ہے اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے۔ بہر حال قولہ تعالیٰ "إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا" اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں اُو بمعنی واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی "إِنْ يَكُنِ الْخَصْمَانِ غَنِيَيْنِ أَوْ فَقِيرَيْنِ" ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں اُو کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی تخییر ہی کے ہیں پھر اگر (اُس کے بعد) "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ" ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ "الاول فالاول" (مرتبہ بہ مرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور بیہقی نے اپنے سنن میں ابن جریج سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "ہر چیز قرآن شریف کی جس میں اُو وارد ہوا ہے وہ تخییر ہی کے لئے ہے مگر قولہ تعالیٰ "أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُضْلَبُوا" اس قید سے بری ہے کہ اُس میں اُو تخییر کے لئے نہیں آیا ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "میرا بھی یہ قول ہے۔"

اولی: قولہ تعالیٰ "أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ" اور "فَأُولَىٰ لَهُمْ" میں۔ صحاح میں آیا ہے "اہل عرب کا قول "اولیٰ لک" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے "فَأُولَىٰ لَهُ ثُمَّ أُولَىٰ لَهُ" اصمعی کہتا ہے "اس کے معنی "قاربہ مایہلکۃ" میں یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شے نازل ہوئی (آپڑی)۔ جوہری کا قول ہے کہ "اس بارے میں اصمعی سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ اولیٰ لک فاولیٰ میں (یہ اولیٰ اسم فعل اور مبنی ہے اس کے معنی ہیں "وَلَيْكَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ" اور "لک" کلمہ تبیین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دی گئی اور اس کا محل بلحاظ ابتدا کے حالت رفع میں ہونا ہے "لک" اس کی خبر ہے اس اعتبار پر اولیٰ کا وزن "فعلی" ہے اور اُس کا الف الحاق کے لئے ہے۔ نیز اس کا وزن أَفْعُل بتایا جاتا اس کے معنی "الْوَيْلُ لَكَ" (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل "اَوَيْل" تھی پھر حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا۔ چنانچہ خثاء (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے۔ ہمت بنفسی بعض الهموم۔ فاولیٰ لنفسی اولیٰ لہا) میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم خریدے۔ میری جان کی خرابی ہو اُس کی خرابی ہو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "النِّدْمُ لَكَ اُولَىٰ مِنْ تَرْكِهِ" ہیں پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا ایک قول ہے کہ اُس کے معنی "انت اُولیٰ وَاَجْدَرُ لِهَذَا الْعَذَابِ" ہیں۔ ثعلب کہتا ہے عرب کے کلام میں "اولیٰ لک" کے

۱۔ اُن میں سے ہر ایک کی بھی اطاعت نہ کر۔

۲۔ ہلاک کرنے والی چیز اُس کے قریب ہوئی۔

۳۔ تجھ پر آفت کے بعد آفت پے درپے آئی۔

۴۔ تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اُس کو ترک کر دیا جائے۔

۵۔ تو اس تکلیف کے لئے سزاوارتر اور مناسب تر ہے۔

معنی ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے "قد وليت الهلاك او قد وانيست الهلاك" اور اس کی اصل (ماخذ) "ولی" ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالیٰ "قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ" یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔ نحاس کہتا ہے "اہل عرب" "اولی لك" اس معنی میں بولتے ہیں کہ "كسدت تهلك" تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) "اولی لك الهلكة" (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی۔

ای: کسرہ اور سکون کے ساتھ۔ حرف جواب بمعنی "نعم" کے ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہان خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے۔ علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی مگر ابن حاسب نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَبْشِرُونَكَ اِذَا هُوَ قُلٌّ اِی وَرَبِّیْ"

ای: فتحہ اور تشدید کے ساتھ کوئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اول شرطیہ جس طرح قولہ تعالیٰ "وَإِيَّهَا الْأَجَلَيْنِ قُضِيَ فَلَا عُذْوَانَ" اور قولہ تعالیٰ "إِيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى" میں ہے۔ دوم استفہامیہ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "إِيَّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا" میں اس سے صرف انہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو باہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے ایکساں عام ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا" یعنی ہم یا محمدؐ کے اصحابؓ سوم موصولہ جیسے قولہ تعالیٰ "لَنَسْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ" میں ہے اور ای ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وہ بنی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورہ بالا آیت میں ہے مگر انھیں نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے انھیں کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے زخشری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں ای مبتدأ محذوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام "لَنَسْزِعَنَّ بَعْضَ كُلِّ شِيعَةٍ" شہی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ بعض کون ہے؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا "هُوَ الَّذِي أَشَدُّ" پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتدأ جو ای کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دیئے گئے اور ابن الطراوۃ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ ای مثنیٰ اور اضافت سے قطع شدہ واقع ہوا ہے اور یہ کہ "هُم أَشَدُّ" مبتدأ اور خبر ہیں اور مبتدأ "هُم" بطور ضمیر متصل کے ای کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت ای مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے۔ چہارم یہ کہ ای اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ہوتا ہے جیسے "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" اور "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" میں۔

ایسا: زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے۔ پھر جمہور نے کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ

۱۔ بے شک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا ہلاکت کے۔

۲۔ بے شک ہم ہر گردہ میں سے بعض کو نکال لیں گے۔

میں اختلاف بھی کیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اول یہ کہ ایّا اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب مل کر بتامہ ضمیر ہی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ ایّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات کی تفسیر کرتا ہے کہ ”ایّا“ سے تکلم۔ غیبہ اور خطاب کیا چیز مراد ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَإِيَّائِي فَارْهَبُون“ ”بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ“ اور ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ میں ہے۔ سوم یہ کہ ایّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں چہارم یہ کہ ایّا مبادی ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے جس شخص نے ایّا کو مشتق قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔ ایّا کے بارے میں سات لغتیں آئی ہیں۔ اُس کو یے کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور یے کو مکسورہ اور مفتوحہ ہے ”ہ“ کے ساتھ بدل کر بھی اُس کی قرأت کی گئی ہے۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی ”ہ“ کے مشدداور مفتوح (معا) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

ایّان: اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانہ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن مالک اور ابو حیان نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا کتاب ایضاح المعانی کے مولف نے اس کا استفہام زمانہ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے۔ سکا کی کہتا ہے کہ ایّان کا استعمال صرف اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تخیم مطلوب ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِيَّانَ مُرْسَاها“ اور ”إِيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ“ علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ ایّان مثل متی کے ہے اُس کا تخیم اور دیگر مواقع پر بھی ایکساں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا قول (یعنی اس کے محض تخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فن نحو میں سے علی بن عیسیٰ اربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنف نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے ”ایّان“ کا استعمال صرف اُسی شے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا تصور ہو تفسیر کشاف میں آیا ہے ”کہا گیا ہے کہ ایّان لفظ ”ایّان“ سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانٌ کیونکہ اس کے معنی اُی وقت اور اُی فعل۔ اَوَيْتُ إِلَيْهِ سے ماخوذ ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُس پر تکیہ کیا ہے۔ مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ”اُیّی آوان“ تھی آوان کا ہمزہ اور اُی کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واو (آوان) کو یے کے ساتھ بدل کر (اُیّی کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا۔ اس طرح ایّان ہو گیا چنانچہ اس کی قرأت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

ایّین: مکان کا استفہام ہے یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَإَيْنَ تَذْهَبُونَ“ اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے اور ایّینما اسی سے بھی بڑھ کر عام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إَيْنَمَا يُوْجِهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ“

ب: بابائے مفردہ۔ حرف جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور ”ایصاق“ (چپاں شدہ) کے معنی ہیں۔ سیبویہ نے ”ب“ کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرف ب سے مفارقت نہیں کرتے کتاب اللب کی شرح میں آیا ہے کہ الصاق دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقتہً ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ“ میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے

کرو اور قولہ تعالیٰ "وَأَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" میں ہے گا ہے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ" میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔ ثانی۔ تعدیہ کے معنی کے لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" اور "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ" یعنی اذہبہ جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے "لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ" مجرّد اور سہیلی کا قول ہے کہ بے اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ "ذَهَبَتْ زَيْدٌ" تو اس تعدیہ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا یہ قول مذکورہ بالا آیت ہی سے رد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالیٰ کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔ سوم بمعنی استعانت آتا ہے اور اس طرح کا "بے" آلہ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جس طرح "بسم اللہ" میں ہے۔ چہارم سمیت کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنْبِهِ" اور "ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی ب کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں۔ پنجم بمعنی مصاحبت مثل مع کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "إِهْبِطْ بِسَلَامٍ" "جَاءَكُمْ الرُّسُولُ بِالْحَقِّ" "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" ششم بمعنی ظرفیت مثل "فِي" کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَجِّنَاهُمْ بِسُحْرِ" "نَصْرَكُمْ اللَّهُ بِبَدْرٍ" ہفتم۔ استعلاء کے لئے مثل علی کے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنْطَارٍ" یعنی علیہ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "إِلَّا كَمَا آمَنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ" ہے۔ ہشتم مجاوزہ کے لئے عَنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاسْئَلْ بِهِ خَبِيرًا" یعنی "عَنْهُ" اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَاءِكُمْ" ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف "ب" سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ" یعنی "وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ تَشْقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ" یعنی عَنْهُ نہم تبعیض کے لئے مِنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "عَلَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ" یعنی مِنْهَا۔ دہم غایت کے لئے اِلَىٰ کی طرح۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَقَدْ أَحْسَنَ بِي" یعنی اِلَىٰ یا زید ہم بمعنی مقابلہ اور یہ وہ "ب" ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" اور ہم نے اس بے کو معتزلہ فرقہ کی طرح سبب کے لئے یوں قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دے دی جاتی ہے لیکن مسبب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوازم تو کید کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہو کر اور بیشتر مواضع میں جواز آ یا کرتا ہے و جو با آنے کی مثال قولہ تعالیٰ "أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ" ہے اور جواز اذاتع ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالیٰ فاعل اور شہید احوال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور "بَا" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آیا ہے کیونکہ كَفَىٰ بِاللَّهِ میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متصل ہو رہا ہے۔ ابن الشجر ی کہتا ہے "اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منصوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہوا کرتی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنی میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف ب بڑھا کر زیادتی کر دی گئی۔ زجاج کہتا ہے "اس مقام پر "ب" اس واسطے داخل ہوا ہے کہ لفظ كَفَىٰ

ب داخل ہو تم لوگ جنت میں بعض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔

اِکْتَفَى کے معنوں کو سمجھیں ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے کہ یہ بات یعنی زجاج کا قول بڑی خوش آئندہ ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ ”اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر ”کَفَى الْاِکْتِفَاءُ بِاللّٰهِ“ تھی پھر مصدر حذف کر دیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا کَفَى جو کہ بمعنی وَفَى آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف ”ب“ زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ“ میں اور قولہ تعالیٰ ”وَكَفَى اللّٰهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ“ میں۔ پھر جس طرح فاعل میں حرف ”ب“ بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“ ”هَزَيَ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ“ ”فَلْيُمْدِدْ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ“ ”وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ“ اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”بِأَيْدِيكُمْ الْمُتَقُونَ“ یعنی ”أَيْدِيكُمْ“ اور کہا گیا ہے کہ یہ ”بے“ جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد ”فِي أَيْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ“ ہے۔ نیز بعض لوگوں کی قرأت میں لَيْسَ کے اسم پر اس طرح کا ”بے“ داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ انہوں نے ”لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُّوا“ پر کو نصب دے کر پڑھا ہے اور (مبتداے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ“ اور کہا گیا ہے کہ (مبتداے) موجب (ثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا“ دی گئی ہے اور توکید میں بائے زائدہ آنے کی مثال ”يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ“ ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ میں جو ”ب“ آیا ہے اُس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبخض کے معنی بتائے جاتے ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ مسح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو اس کی طرف بنفسہ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف ”ب“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ بِالْمَاءِ“ تھا۔

بَل: حرف اضراب سے (روگردانی کرنا) مگر اُس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ“ ”بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ“ یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں قولہ تعالیٰ ”أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ“ میں ہے اور گاہے اضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ“ ”بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَٰذَا“ کہ یہاں پر بَل کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ ”بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا“ میں بھی ہے ابن مالک نے اپنی کتاب کافیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”بَل“ کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا ابن ہشام نے اس بارے میں ابن مالک کو بتلائے وہم بتایا ہے۔ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حاجب بھی اُسی کا ہم خیال بن گیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصل کی شرح میں ”بَل“ کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو کہ غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملہ اول کا بطلان کر دینا اور اس طرح کا بَل قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا، جب کہ بَل کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہوا ہے۔

بلی: اس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلّ بتا کر الف کو زائدہ قرار دیا گیا ہے کہا گیا ہے کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بلسی کے دو موضع ہوتے ہیں۔ موضع اول یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ" یعنی عملتم السوء اور قولہ تعالیٰ "لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ" یعنی يُبْعَثُهُمْ اور قولہ تعالیٰ "زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا" قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ" اور قولہ تعالیٰ "قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنِ سَبِيلٌ" پھر فرمایا "بَلَىٰ" عَلَيْهِمْ سَبِيلٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً" پھر خدا نے فرمایا۔ "بَلَىٰ" تَمْسُهُمْ وَيَخْلُدُونَ فِيهَا" اور قولہ تعالیٰ "لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ" پھر ارشاد کیا "بَلْ يَدْخُلُهَا غَيْرُهُمْ" اور موضع دوم یہ ہے کہ بلی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جو کسی نفی پر داخل نہیں ہوا ہے اور پھر یہ بلسی اس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح "لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو "بَلَىٰ" یعنی ہاں زید کھڑا ہے۔ یا استفہام توخی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ" بَلَىٰ" اور قولہ تعالیٰ "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ" بَلَىٰ" اور یا استفہام تقریر ہو جسے قولہ تعالیٰ "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" قَالُوا بَلَىٰ" میں ہے۔ ابن عباسؓ اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے مواقع پر "نَعَمْ" کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نَعَمْ" نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے لہذا اگر قولہ تعالیٰ "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نَعَمْ" کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ گویا انہوں نے کہا "لَسْتُ رَبَّنَا" (معاذ اللہ۔ تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بلسی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ "أَلَسْتُ رَبَّنَا" (تو ہمارا پروردگار ہے) اور نسہیلی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے) مُبْتَدِئَةٍ کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ "أَفَلَا تَبْصُرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ" میں ام کو متصل قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ ام متصل ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نَعَمْ کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہوگی جو مناسب امر ہے۔ ابن ہشام نے کہا ہے "اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بلی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے۔"

بشس: انشائے مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)

بَیِّن: راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا" اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطور اسم کے۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" اور "تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاهُمْ صَدَقَةٌ" اور "فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ" اور بین ظرفیہ صرف انہی امور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو۔ جیسے "بَيْنَ"

۱۔ اور ان دونوں کے بیچ میں ہم نے کھیتی رکھی۔

۲۔ دو شہروں کے مابین۔

الْبَلَدَيْنِ“ یا اُس شے میں تعداد ہو دو سے اوپر جس طرح ”بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ“ اور ”بَيْنَ الْقَوْمِ“ اور یا جو چیز وحدت (ایک ہونا) کے معنی میں متقاضی ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بین ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ”مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ“ اور ”فَجَعَلُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا“ میں آیا ہے قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ“ کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بین یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنی وصل یونہی قولہ تعالیٰ ”ذَاتِ بَيْنِكُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا“ یعنی فَرَاقَهُمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں امور کا احتمال رکھتا ہے۔

الثَّابِت: حرف جر بمعنی قسم ہے۔ صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ کشاف میں قولہ تعالیٰ ”وَتَاللّٰهِ لَا يَكِدُّنَّ اَصْنَامُكُمْ“ کی تفسیر کے تحت میں بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف ”بے“ ہے۔ واو اُس کا بدل ہے ”تے“ واو کی بدل ہے ”تا“ میں معنی تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ برائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کر گزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے۔

تَبَارَكَ: یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانہ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی گردان نہیں ہوتی چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے۔

ثُمَّ: حرف ہے اور تین امور کو چاہتا ہے۔ حکم میں دوسرے کو شریک کرنا۔ ترتیب اور مہلت اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے۔ چنانچہ کوفہ والوں اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمَّ خلاف معمول زائد ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں انہوں نے قولہ تعالیٰ ”حَتّٰى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْۤا اَنْ لَا مَلْجَاۤءَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ“ کو پیش کیا ہے کہ اس میں ثُمَّ عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور ان لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے۔ یعنی ”فَتَابُوْۤا“ (پس انہوں نے توبہ کی) اور یہی ترتیب اور مہلت تو اُس کے بارے میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمَّ ان امور کو نہیں چاہتا اور شاید انہوں نے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا مِنْكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً ثُمَّ جَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ اَشْيَافًا“ اور ”بَدَا خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نَسْلًا مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ“ اور ”وَإِنِّىْ لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى“ اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے۔ (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمَّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اس سے توبہ کرائی ایمان کو اُس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا۔ مترجم) اور قولہ تعالیٰ ”ذٰلِكُمْ وَصَاۤتُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ثُمَّ اَتَيْنَا مُوْسٰى الْكِتٰبَ“ سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اور مہلت کے لئے آیا ہے ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے۔ ابن ہشام کہتا ہے ”اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتاتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھہرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارہ میں کہا گیا کہ وہاں

ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی "مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اَنْشَاءَ هَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ "سَوَاهُ" کا عطف پہلے جملہ "بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِينٍ" پر ہے کہ نہ دوسرے جملہ "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ" پر مثال کے بارے میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ "ثُمَّ اهْتَدَى" سے یہ مراد ہے کہ "ثُمَّ دَامَ عَلَى الْهَدَايَةِ" (پھر وہ ہدایت پر دائم کو قائم رہا)۔

فائدہ: کوفہ والوں نے ثُمَّ کو فعل شرط کے بعد اُس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واو اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسن کی قرأت "وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ" بدرک کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے۔

ثُمَّ: فتح کے ساتھ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاَزَلْنَا ثُمَّ الْاٰخِرَيْنِ" اور یہ طرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ" میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے قرأت کی گئی ہے "فَالَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللّٰهُ (يعْنِي هُنَالِكَ اللّٰهُ) شَهِيدٌ" جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ" اور طبری نے قولہ تعالیٰ "إِثْمًا إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنی "هُنَالِكَ" ہیں اور ثُمَّ عاطفہ نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے۔ اس کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں ثُمَّ مضمومہ نہیں بلکہ ثُمَّ مفتوحہ ہے۔ خطاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ ثُمَّ طرف ہے اور اس میں حیث کی طرف اشارہ کے معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنی میں ایسا ہی ہے۔

جَعَلَ: راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے۔ یہ فعل صنع اور اپنے تمام ہم معنی لفظوں میں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے (اول) یہ صَارَ اور طَلَفَقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدی نہیں ہوا کرتا مثلاً "جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا" دوم بجائے اَوْجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ" سوم کسی شے سے دوسری شے کو ایجاد کرنے اور بتانے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا" اور "وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا" چہارم۔ ایک شے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ فِرَاشًا" "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِمْ نُورًا" اور پنجم۔ ایک شے سے اُسی شے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" میں ہے یا بطور باطل جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ" اور قولہ تعالیٰ "الَّذِيْنَ جَعَلُوْا الْقُرْآنَ عِضِيْنَ" میں ہے۔

حَاشَا: تنزیہ کے معنی میں اسم ہے قولہ تعالیٰ "حَاشَا لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ" اور "حَاشَا لِلّٰهِ مَا هَذَا بَشَرًا" میں اور فعل وحرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو "حَاشَا لِلّٰهِ" تنوین کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ "بَرَاءَةٌ

۱۔ اس کیلی ذات سے جس کو پیدا کیا پھر اُسی ذات سے اُس کا جوڑا بنایا۔

۲۔ اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو۔

۳۔ الحکم بالشیء علی الشیء۔

”لِلّٰهِ“ کہا جاتا ہے ابن مسعودؓ نے ”مَعَاذَ اللّٰهِ“ اور ”سُبْحَانَ اللّٰهِ“ کی طرح اس کو باضافت ”حَاشَا لِلّٰهِ“ پڑھا ہے۔ پھر قرأتِ سبعہ میں اس پر لامِ جارہ کا دخول بھی اس کے اسم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ حرف جر ہوتا تو حرف جر پر دوسرے حرف جر کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے اور قراء سبعہ کی قراتوں میں سے اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظاً اس حَاشَا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔ ایک قوم بوجہ اس کے مٹی ہونے کے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنی اَتَبَرًا اور تَبَرَّأَتْ بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے معرب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رد کر دیا گیا ہے۔ مبرذ اور ابن جنی کا قول ہے کہ ”یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ”جَنَابَ يُوسُفُ الْمَعْصِيَةَ لِأَجْلِ اللّٰهِ“ مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی۔ فارسی کہتا ہے ”حَاشَا فَعْل“ ہے اور اَلْحَاشَا سے مشتق جس کے معنی ہیں ناحیہ (کنارہ) اور حَاشَا کے معنی یہ ہوئے کہ ”صَارَ فِي نَاحِيَةٍ“ یعنی وہ اُس سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے مہم کیا گیا تھا اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے ملبس نہیں ہوا اور قرآن شریف میں حَاشَا صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

حتیٰ۔ الیٰ کی طرح یہ بھی انتہا غایت کا حرف ہے مگر حتیٰ اور الیٰ دونوں میں چند امور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حتیٰ ان باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جز دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جزو اخیر کے ساتھ ملاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ“ (کہ اس مثال میں حتیٰ نے مَطْلَعِ کو جز دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے ملاتی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں ابتدائے فعل غایت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اُس کے بعد ان مقدرہ کے باعث سے مضارع منصوب واقع ہوتا ہے اور اس حالت میں مضارع منصوب مع ان مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں پھر اس وقت حتیٰ کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ الیٰ کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ“ یعنی موسیٰ کے واپس آنے تک۔ دوسرے یہ کہ ”کے تعلیلیہ“ کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ“ اور ”لَا تَنْفِقُوا عَلَىٰ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللّٰهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا“ اور اسی ترادف کا محتمل قولہ تعالیٰ ”فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِي إِلَىٰ أَمْرِ اللّٰهِ“ بھی ہے تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں الا کا مرادف ہوتا ہے۔ ابن مالک وغیرہ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا“ کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ: جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حتیٰ اور الیٰ کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اُس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حتیٰ و الیٰ کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَإِيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. وَارْجِلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“ ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخل غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ کی ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“ بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغتیا میں داخل ہو جائے تو

فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے۔ لیکن اگر غایت کے مغیا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کے بابت چار قول آئے ہیں۔ ایک جو کہ صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتیٰ کے ساتھ غایت کا دخول مغیا میں ہوگا اور الیٰ کے ساتھ نہ ہوگا۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اعلیٰ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتیٰ کے ساتھ غایت کا مغیا میں دخول ہوتا ہے اور الیٰ کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا لہذا تردد کے وقت اُسی کثرت استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حتیٰ اور الیٰ دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہ ہوگی۔ ان دونوں قولوں میں حتیٰ اور الیٰ کے یکساں ہونے پر قولہ تعالیٰ ”فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حَتَّىٰ“ سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قرأت ابن مسعود نے ”حَتَّىٰ حَتَّىٰ“ کی ہے۔

تنبیہ: حتیٰ ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ کا فعل مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ“ رفع کے ساتھ ”حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا“ اور ”إِذَا فَبِئْسَ اللَّهُمَّ وَتَنَّا زَعْتُمْ فِي الْأُمُورِ“ ابن مالک نے دعویٰ کیا ہے کہ آیات مذکورہ فوق میں حتیٰ حرف جر ہے اور اِذَا اور اَنْ کو جو دو آیتوں میں مضمر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعویٰ کے مخالف ہیں۔ حتیٰ عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتیٰ مجھ کو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتیٰ کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ: حَتَّىٰ کی ”ح“ کو ع کے ساتھ بدل دینا (قبیلہ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعود نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے۔

حَيْثُ: ظرف مکان ہے۔ انفس کہتا ہے کہ یہ ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہہ کرنے کے لئے مبنی علیٰ الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالیٰ ”مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ“ کے بارے میں کہا ہے کہ ”حَيْثُ کا مابعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں۔ یعنی یہ کہ حَيْثُ اپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہذا وہ جملہ مابعد حَيْثُ کے لئے صلہ ہو گیا یعنی ایک زائد جملہ متعلقہ کے طور پر جو کہ اُس کا جز نہیں ہے“ فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کہ حَيْثُ کو موصولہ قرار دیتا ہے چنانچہ اسی باعث اس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔ اہل عرب میں سے بعض قبائل حَيْثُ کو معرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے انتقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتح پر مبنی ٹھہراتی ہیں اور ان دونوں امور کا احتمال ان لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنہوں نے ”مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ“ کسرہ کے ساتھ ”اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَسْجُلُ رَسَالَهُ“ فتح کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ مشہور بات یہ ہے کہ حَيْثُ کی تصریف نہیں ہوتی اور ایک قوم (گردہ) نے اخیر کی آیت میں حَيْثُ کا باعتبار وسعت ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ

اُسے طرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں ”اللہ خاص اس مکان کو جانتا ہے جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شے کو جاننا چنانچہ اس اعتبار پر حیثیت فعل محذوف کو نَعْلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ حیثیت کا نصب یَعْلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعْلَمُ سے نہیں ہوا یہ کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عالم (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا ابوحیان کا بیان ہے کہ ”ظاہر امر یہ ہے کہ حیثیت کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعْلَمُ کو اُس معنی کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ”اللہ اَنْفَعُ عِلْمًا حَيْثُ يَجْعَلُ“ یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)

ذُوْنِ فَوْق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے۔ لہذا مشہور قول کے اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کی جاتی ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے غرضیکہ دونوں وجوہ پر اس کی قرأت قولہ تعالیٰ ”وَمِنَّا ذُوْنِ ذٰلِكَ“ میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ ذُوْنِ۔ بمعنی غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اتَّخِذُوا مِنْ ذُوْنِهٖ اٰلِهَةً“ یعنی غیرہ۔ زخشری کہتا ہے ”ذُوْنِ کے معنی شے سے قریب ترین اور فرد ترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالت تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے ”زَيْنٌ دُونَ عَمْرٍو“ یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنی میں استعمال کر لیا گیا جس طرح قولہ تعالیٰ ”اَوَّلِيْنَ سَاءَ مِنْ ذُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ“ میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو)

ذُوْ اسم ہے بمعنی صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک موصول کر دے۔ جس طرح کہ اَلَّذِيْ جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُوْ کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعود کی قرأت ”وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عَالِمٍ عَلِيْمٌ“ روایت کی ہے اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عالم اس جگہ الباطل کی طرح مصدر ہے مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذِيْ زائدہ ہے۔ سہیلی کا قول ہے ”لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُوْ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت از دیاد شرف کی موجب ہوتی ہے کیونکہ ذُوْ تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے ”ابو ہریرہ صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ”یہ نہیں کہا جاتا کہ ”النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب ابی ہریرہ“ مگر ذُوْ کی حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو ”ذُوْ الْحَالِ“ اور ”ذُوْ الْعَرْشِ“ دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔ چنانچہ اسی فرق کی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ خداوند کریم نے سورۃ الانبیاء میں فرمایا ”وَذَالْنُوْنِ“ دیکھو یہاں خدا نے ذُوْ کی اضافت نوْن کی طرف اور نوْن کہتے ہیں ”مچھلی کو“ پھر دیکھو خدا نے پاک نے سورۃ الن میں فرمایا ”وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ“ سہیلی کہتا ہے دونوں مقاموں پر معنی تو ایک

ہی ہیں مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق کہنا چاہئے خداوند کریم نے جس وقت ابن (پیغمبر یونس) کا ذکر اُن کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں ”ذَا“ کے ساتھ اُن کا بیان کیا کیونکہ ذَا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور وقع ہے اس لئے کہ وہ ایک سورۃ کا نام اور اُس کے آغاز کا حرف ہے مگر حوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقع پر اُن پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر ”صَاحِبِ الْحُوتِ“ کے الفاظ سے کیا۔

رُوَيْدُ: اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغہ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوَيْدُ لفظ رود کی تصغیر ہے جس کے معنی چھوڑنے اور مہل (مہلت دینے) کے ہیں۔

رُبُّ: حرف ہے اور اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں۔ اول یہ کہ وہ ہمیشہ تَقْلِيل (کی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں۔ دوم ہمیشہ تَکْثِير (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کہ بے شک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی قول اول کے قائلین نے کہا ہے کہ ”کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے۔“ لہذا تَقْلِيل کے معنی غالب ہیں۔ سوم یہ کہ رُبُّ تَقْلِيل و تَکْثِير دونوں باتوں کے لئے ایکساں آتا ہے۔ چہارم یہ کہ بیشتر تَقْلِيل کے اور شاذ و نادر تَکْثِير کے لئے آتا ہے اور یہی قول میرا مختار ہے۔ پنجم اس کے برعکس۔ ششم یہ کہ رُبُّ تَقْلِيل یا تَکْثِير کے دونوں میں سے ایک معنی کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرف اثبات ہے جو نہ اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی خارجی اسباب تَقْلِيل و تَکْثِير کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔ ہفتم یہ کہ رُبُّ مباہاتہ میں بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تَکْثِير کے معنی میں اور اُس کے ماسوا دوسرے مواقع پر تَقْلِيل کے معنی میں وارد ہوتا ہے ہفتم یہ کہ رُبُّ بعد مبہم کے از روئے تَقْلِيل و تَکْثِير آتا ہے اُس پر حرف ”مَنْ“ داخل ہو کر اُسے جر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بیشتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنی ماضی ہو ”رُبَّمَا“ کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ امثال اوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ“ کے حکم میں ہے۔

السَّيْنُ: (س) حرف ہے اُس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ ”سَوْفَ“ کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع ”سَيَسِينُ“ کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت ”سَوْفَ“ کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل اعراب (نحو) اس کو حرف تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی توسیع (وسعت دے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کر لے جاتا ہے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرف سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ: ”سَتَجِدُونَ“

آخِرِينَ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ.....“ میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول ”مَا وَلَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الْيَسَى“ کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرف سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ ”نحوی لوگ اس بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرف سین معنی استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے۔“ وہ کہتا ہے ”زخشری نے کہا کہ جس وقت حرف سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا۔“ مگر میرے خیال میں اس وجہ کے سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرف سین فعل کے حاصل ہونے کا وعدہ فائدہ دیتا ہے لہذا اُس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اُس کلام کی تاکید کا موجب ہوگا اور اُس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ خداوند کریم نے سورۃ البقرہ میں اس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے ”فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ“ یہاں پر سین کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ سورۃ براءۃ میں اس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالیٰ ”اُولٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول ”سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ“ میں سین کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدہ رحمت کی تاکید کر رہی ہے۔

سَوَفَ: سین کی طرح یہ بھی حرف اور انہی معانی میں آتا ہے کیونکہ بصرہ والوں کے نزدیک زبانہ کے لحاظ سے اس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے اور غیر اہل بصرہ سَوَفَ کو معانی میں سین کا مرادف مانتے ہیں۔ سَوَفَ بہ نسبت سین کے اس بارے میں منفرد ہے کہ اُس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ“ میں ہے۔ ابو حبان کہتا ہے ”سین پر دخول لام کے ممتنع ہونے کی علت توالی حرکات کی کراہت ہے جیسے ”سَيَخْرُجُ“ میں برابر چار حرفوں پر پے درپے فتح کی حرکت آئی ہے اور لام داخل ہو تو ایک فتح اور بڑھ جائے اور اسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے ابن بالشاؤ کا قول ہے سَوَفَ کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر آتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔

سَوَاءٌ: بمعنی مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر اور فتح کے ہمراہ مد کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”مَكَانًا سَوًى“ اور مد کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ“ اور وصل کے معنی میں وارد ہوتا ہے اس صورت میں بھی فتح کے ساتھ اُس کو مد کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فِى سَوَاءِ الْجَحِيمِ“ میں ہے بمعنی ”تام“ بھی آتا ہے۔ قال تعالیٰ ”فِى اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَاءٌ“ یعنی تہا اور اس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالیٰ ”وَاهْدِنَا اِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ“ اور لفظ سواء قرآن شریف میں غیر کے معنی میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے چنانچہ کتاب برہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”فَلَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ“ سے دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحاً وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلمی کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا اَنْتَ مَكَانًا سَوًى“ کے بارہ میں کہا ہے کہ یہاں سواء کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنیٰ محذوف ہے یعنی ”مَكَانًا سَوًى“

۱۔ پے درپے آنے۔

ہذا للکان“ اس بات کو کرتائی اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس میں ایک طرح کا بعد پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ معنی غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آتا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی۔
سَاءَ: فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی۔

سُبْحَانَ: مصدر ہے بمعنی تسبیح اس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے ”سُبْحَانَ اللَّهِ“ ”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى“ یا مضمَر جس طرح ”سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ“ ”سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا“ اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اس کا فعل حذف کر کے یہ اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔ کرتائی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے ”عجیب و غریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصل میں اس کو سُبْحَانَ کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنی ہیں دعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

قبح الالہ وجوہ تغلب کُلَّمَا

سبح الجحجج وکبرواہلالا

”خدا تغلب والوں کے منہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کہیں۔“

ابن ابی حاتم۔ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”قولہ تعالیٰ ”سُبْحَانَ اللَّهِ“ کے معنی یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو برائی سے منزہ بناتا ہے۔

ظَنُّ: اس کی اصل اعتقاد راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنِّي ظَنُّ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ“ اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ“ اور ابن ابی حاتم اور دیگر راویوں نے مجاہدؓ سے روایت کی ہے اس نے کہا ”قرآن شریف میں ہر ایک ظَنُّ کا لفظ یقین کے معنی میں آتا ہے“ اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورہ فوق پہلی آیت ہے اس بارے میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظَنُّ کا یقین کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ ذکر کئی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ”ظن بمعنی گمان غالب اور ظن بمعنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں۔ اول یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا ہے اور قابل ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنی میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اس سے شک کے معنی نکلتے ہیں اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد ان خفیہ آیا ہے اس کے معنی شک کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ“ اور ہر ایک لفظ ظن کہ اس سے ان مشددہ متصل ہے اس کے معنی ہیں یقین مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ“ جس کی قرأت ”وَإِيقَنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ“ بھی کی گئی ہے اس بات میں راز یہ ہے کہ

۱۔ سمجھ میں آنے سے دوری۔

۲۔ مفعول مطلق۔

۳۔ پاکی بیان کرنا۔

ان مشدودہ تاکید کے لئے ہے لہذا وہ یقین پر داخل ہوا اور اُن: خفیہ اس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا یہی علت ہے کہ پہلا یعنی اُن مشدودہ علم میں داخل ہوا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا“ اور دوسرا یعنی اُن مخفیہ۔ حسان میں داخل کیا گیا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَحَسِبُوا أَنَّ لَا تَكُونُ فِتْنَةً“ اس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وَعُظُّوا أَنَّ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ“ کو مثال میں پیش کیا ہے۔ مگر اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں اُن مخفیہ کا اتصال اسم (مَلْجَأَ) کے ساتھ ہوا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہوا تھا۔ زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ ”اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے“۔ ابن الانباری کا قول ہے ”ثعلب نے کہا ہے کہ ”اہل عرب لفظ ظن کو علم، شک اور کذاب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنی میں آئے گا۔ لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی دلیل معتدل اور ایکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہو جائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ“ یعنی یَکْذِبُونَ (جھٹلاتے ہیں)

علی: حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ جن میں سب سے زائد مشہور معنی استعلاء کے ہیں اُصاً یا معنی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ“^۱ ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“^۲ ”فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ اور ”وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ“ دوم معنی مصاحبت کے ہوتے ہیں جیسے ”مَعَ“ قال تعالیٰ ”وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ“ یعنی مَعَ حُبِّهِ اور قال تعالیٰ ”وَإِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ“ یعنی مَعَ ظُلْمِهِمْ سوم بمعنی ابتدا مثل ”مِنْ“ کے قال تعالیٰ ”إِذَا كُنَّا لِلْأَعْلَىٰ وَالنَّاسِ“ یعنی مِنَ النَّاسِ اور ”لِفِرْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ“ یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ قول ہے ”احفظ عورت إلا من زوجها“ چہارم بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے لام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلْيُكْفِرُوا بِاللَّهِ

۱۔ بلندی چاہنا۔

۲۔ محسوس طور سے۔

۳۔ باطنی طور سے۔

۴۔ مثال استعلاء کے معنی۔

۵۔ مثال استعلاء کے معنی۔

۶۔ ساتھ رہنے۔

۷۔ اُس کی محبت کے ساتھ باوجود۔

۸۔ باوجود اُن کی گنہگاری کے۔

۹۔ حرف ابتدا غایت۔

۱۰۔ تو اپنی شرمگاہ چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں۔

عَلَى مَا هَدَيْكُمْ“ یعنی ”لِهُدَايَتِهِ إِيَّاكُمْ“ نجم۔ ظرفیت کے معنی میں فی کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ ”وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا“ یعنی ”فِي حِينٍ“ اور ”وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ“ یعنی ”فِي زَمَنٍ مُّلكِهِ۔ ششم حرف ”بَا“ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ“ یعنی ”أَنْ لَا أَقُولَ“ جس طرح کہ ابی نے اس کی قرأت بھی کی ہے۔ فائدہ: قولہ تعالیٰ ”وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ“ کی مثال میں علیٰ اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنی میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد ”حَيٌّ لَا يَمُوتُ“ کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں عَلٰی بمعنی باء استعانت کے آیا ہے یعنی اس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں اور قولہ تعالیٰ ”كَتَبَ اللَّهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ“ میں عَلٰی فضل و کرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب اور استحقاق کے معنی میں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ“ میں عَلٰی تاکید مجازاة کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ ”بالا کثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ عَلٰی کے ساتھ مقترن نہ بنائی جائے گی جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت عَلٰی کو لا کہیں گے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّمُ الصَّالِحَاتُ“ اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گزرتی تو کہتے تھے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ“۔

”تنبيه: عَلٰی اسم بھی وارد ہوتا ہے۔ اُس صورت میں جس کو اخفش نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت عَلٰی کا مجرور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مسمیٰ کی دو ضمیریں ہوں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ“ میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف اِلٰی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز عَلٰی مصدرِ علو سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلٰی فِي الْأَرْضِ“ ہے۔

عَنْ حَرْفِ جَرِّ ہے اور بہت سے معانی کیلئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی مجازاة کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ یعنی ”يَجَاوِزُونَهُ وَيَبْعَدُونَ عَنْهُ“ (اُس سے تجاوز کرتے اور دُور ہوتے ہیں) دوم بدل کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَا تَنْجِزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا“۔ سوم تعلیل کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِابْنِهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ“ یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کر لیا تھا اور قولہ تعالیٰ ”مَنَّا حُنَّ بَشَارِكُنَّ إِلَهِنَا عَنْ قَوْلِكَ“ یعنی تمہارے کہنے سے۔ بوجہ تمہارے کہنے کے۔ چہارم بمعنی عَلٰی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا يَبْتَخُلْ عَنْ نَفْسِهِ“ یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے۔ پنجم بمعنی بعد مثلاً قولہ تعالیٰ ”يُحَوِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ“ اور اُسکی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں ”مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ“ آیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لَتَبْرُكُنَّ خَلْقًا عَنْ طَبَقٍ“ یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت۔ ششم بمعنی مِنْ قولہ تعالیٰ ”يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ“ یعنی مِنْهُمْ اور اُسکی دلیل قولہ تعالیٰ ”فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا“

۱۔ بوجہ اس کے کہ خدا نے تم کو ہدایت کی ہے۔

۲۔ اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔

۳۔ اللہ کی حکمرانی کے زمانہ میں۔

۴۔ ساتھ اس بات کہ میں نہ کہوں۔

۵۔ واجب بنانے۔

۶۔ عوض۔ بجائے۔

۷۔ نہ جزا دیا جائے گا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی۔

تنبیہ: جس وقت عَنْ پر (اُس سے پہلے) مِنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عَنْ اسم ہو جاتا ہے۔ ابن ہشام نے اس قبیل سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَا تَبْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ" کو گردانا ہے کہا ہے کہ اس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہوگی کہ وہ (عَنْ) مَنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ مِنْ اور اُس کے مجرور (دونوں) پر۔

عَسَى: فعل جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس کو حرف کہہ دیا اور اس کے معنی "ترجی فی المحبوب" اور أَشْفَاق فی المنکروہ قرار دیئے ہیں یہ دونوں معنی قولہ تعالیٰ "وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ" میں اکٹھا ہو گئے ہیں۔ ابن فارس کا بیان ہے "عَسَى قرب اور نزدیک ہو جانے کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ رَدِفٌ لَكُمْ" اور کسائی کہتا ہے "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی عَسَى بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسے کہ سابق کی آیت میں ہے تو اس کی توجیہ "عَسَى الامر ان يكون كذا" کے معنی سے کی گئی ہے جس جگہ عَسَى کا وقوع استفہام کے معنی میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ" ابو عبیدہ کا قول ہے "اس کے معنی ہیں کہ آیا تم نے اس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اُس کو آزمائے ہو؟ اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "كُلَّ عَسَى فِي الْقُرْآنِ فَهِيَ وَاجِبَةٌ" (قرآن میں جتنی جگہوں پر عَسَى آیا ہے وہ واجب ہی کے معنی میں ہے) اور شافعی کا قول ہے "يُقَالُ عَسَى مِنَ اللَّهِ وَاجِبَةٌ" (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے عَسَى کہا جانا بمعنی امر واجب کے ہے) ابن الانباری کہتا ہے "عَسَى قرآن شریف میں واجب ہی ہے مگر دو جگہیں اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ موضع اول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُرَحِّمَكُمْ" یعنی بنی النضیر پر رحم کرے۔ پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے جنگ کر کے انہیں سزائیں دیں اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالیٰ "عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا....." کہ وہ تبدیل واقع نہیں ہوئی بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیت وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اول میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود کرنے کی شرط لگا دی گئی تھی جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت آغاز کی اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپؐ نے امہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیل واجب نہیں ہوئی۔ تفسیر کشاف میں سورۃ التحریم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسَى کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ عَسَى کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَسْعَلْ اور عَسَى کے ساتھ اجابت کرتے ہیں اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصور ہوتے ہیں اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسَى کا لفظ اس

۱۔ پسندیدہ بات کی آرزو کرنا۔

۲۔ ناپسند بات سے ڈرنا۔

۳۔ اقرار۔ ہاں۔

واسطے استعمال کیا تا کہ وہ بندوں کو خوف ورجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے اور کتاب البرہان میں آیا ہے ”خدا کی جانب سے عسی اور لعل کے کلمات واجب ہونے کے معنی میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور خدا تعالیٰ کے ان الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن امور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ ان امور کے ہو جانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ ان میں سے کون بات ہونے والی ہے اور کون نہیں اسی لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں ایک نسبت الی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع و یقین ہے۔ دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام نسبت شک و ظن رکھا جاتا ہے۔ بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو ان سے ”عند اللہ تعالیٰ حاصل ہے۔ قطع کے معنی میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَہ“ اور گاہے اُس اعتبار پر جو ان کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا ورود شک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِنْ عِنْدِه“ ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّہ يَتَذَكَّرْ اَوْ يَخْشَى“ اور اُس میں شک نہیں ہو سکتا کہ جس وقت خداوند کریم نے موسیٰ اور ہارون کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اُس وقت اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰ اور ہارون کے دلی امیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچے دیتے ہیں اور اس کے ماسوا یہ بات بھی ہے قرآن شریف کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُس خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔ ابن الدہان کہتا ہے ”عسی فعل ہے جو لفظاً اور معنی دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانہ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عسی لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنی کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانہ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔

تنبیہ: عسی کا ورود قرآن شریف میں دو وجہوں پر ہوا ہے۔ ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بیان واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور گمان (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلہ قارب کے معنی اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے یا بمنزلہ قارب۔ مِنْ اَنْ يَّفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) ہے اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہ اور میردکی ہے ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عسی) بمنزلہ قارب کے قاصر ہے اور اَنْ يَّفْعَلَ اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عسی کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تامہ ہے۔ ابن مالک کہتا

۱۔ پاک۔

۲۔ یقین و ثوق۔

۳۔ اُن کے ساتھ نزدیک کیا گیا۔

ہے ”میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقص ہی رہتا ہے“ اور اگر تم اس کو وصل کرو تو وہ دو جزوؤں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ ”أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتَرَكَوْا“ میں ہے۔

عِنْدَ: ظرف مکان ہے حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں امور حسی ہوں جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ۔ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى۔ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى“ میں ہے یا معنوی ہوں جیسے قولہ تعالیٰ ”قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ“ اور ”وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ“ اور ”فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ“۔ ”أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ“ ”إِنِّي لِنِي عِنْدَكَ بَيِّنَاتٌ فِي الْجَنَّةِ“ میں ہے۔ چنانچہ ان آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عند کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرفِ مِنْ کے ساتھ مجرور جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَمِنْ عِنْدِكَ“ اور ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ میں ہے اور عند کے عقب میں لَدَى اور لَدُن آیا کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”لَدَى الْخَنَازِرِ“۔ لَدَى الْبَابِ۔ ”وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ۔ وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ“ میں ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا“ میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں اور اگر اوپر کی دو آیتوں میں عند اور لدن کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہوتی مگر اس کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت ”وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ“ میں لَدَى کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دُوری ہے۔ عِنْدَ لَدَى اور لَدُن کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) عِنْدَ اور لَدَى میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آ سکتے ہیں۔ مگر لَدُن صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آ سکتا (۲) عِنْدَ اور لَدَى فضله (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ“ اور ”وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ“ مگر لدن نہیں ہوتا۔ (۳) لدن کا مجرور بمن ہونا اس سے کہیں زائد ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں۔ عِنْدَ کا جر (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور لَدَى کو جر دیا جانا ممتنع ہے۔ (۴) عِنْدَ اور لَدَى معرب ہوتے ہیں اور لَدُن مثنیٰ ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں) (۵ و ۶) لَدُن کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدَى اس کے خلاف ہیں۔ راغب کہتا ہے لَدُن بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت فعل کی ابتدا پر دلالت کرتا ہے“ اور دو وجوہوں سے عِنْدَ بہ نسبت لَدُن کے اَفْکُنْ ہے۔ ایک یہ کہ وہ لدی کے خلاف اعیان اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوم یہ کہ عِنْدَ حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لَدَى کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کو ابن الشجرى وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غَيْرَ: ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ

۱۔ اُس کے مقام پر۔

۲۔ کنارہ۔

۳۔ زیادہ منصرف ہونے والا۔

۴۔ جمع عین۔ الفاظ۔

پڑے اُس وقت تک معرّفہ نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَفْضُوبِ عَلَيْهِمْ" میں اس کے ساتھ معرّفہ کی توصیف جائز ہوئی اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالیٰ "نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ" میں ہے اگر اس کی جگہ پر لانا فیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے اور الا کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں غیر کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اسی کلام میں الا کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَبِ" کی قرأت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غَيْرُ قَاعِدُونَ کی صفت ہے۔ یا استثناء اور "مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ" کے طور پر اس کو بدل ڈالا گیا ہے اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء اور جر کے ساتھ قرأت سب سے خارج مؤمنین کی صفت قرار دے کر قرأت کیا گیا ہے۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے "غیر" کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے (ایک) یہ کہ مجرد فی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے "مَرَدَّتْ بِرَجُلٍ غَيْرِ قَائِمٍ" یعنی لا قَائِمٍ (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے "وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى" اور "وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ" (۲) بمعنی الا۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ مِنَ الْإِلَهِ خَبِيرَةٌ" اور "عَمَلٌ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ" (۳) مادہ کے سوا صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے "الماء حارٌ غَيْرُهُ إِذَا كَانَ بَارِدًا" اور اس قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا" اور یہ کہ غیر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ" غَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا" اَزَايَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا" وَيَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ" میں ہے۔

الفاء ف: کئی وجہ پر وارد ہوئی ہے۔ (۱) عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین امور کا افادہ کرتی ہے اول۔ ترتیب۔ معنوی ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَوَكَّزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ" میں ہے۔ یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکر مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَازْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ" "سَأَلُو مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً" "وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ" اور فراء نے ترتیب کا انکار کیا ہے چنانچہ وہ قولہ تعالیٰ "أَهْلِكُنَا هَا فَجَاءَ هَا بَأْسُنَا" سے اپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں "اردنا اهلكها" ترجمہ (ہم نے اُس کے ہلاک کرانے کا ارادہ کیا)۔ دوم۔ تعقیب اور ہر شے میں مطابق اُس شے کے دوسری ظاہر کرتی ہے اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً" اور "خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَقْلَةَ مُضْغَةً....." میں ہے (کیونکہ تراخی میں دوری زمانہ وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شے معقب کے لئے درکار ہوتی ہے جیسا کہ مثال مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جنمے میں وقفہ چاہئے وُس علی ہذا) سوم۔ ف۔ اکثر اوقات بلکہ بیشتر سیبہ کا قائدہ دیتی ہے جس طرح کہ ان مثالوں میں ہے قال تعالیٰ "فَوَكَّزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ"۔ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ عِنْدَ۔ لَا يَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ دَقُومٍ۔ فَمَا لَيُونُ مِنْهَا الْبَطُونَ۔ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ" اور گاہے یہ "ف" صرف ترتیب ہی کا قائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَرَاغَ إِلَى

اہلہ فِجَاءً بِعَجَلٍ سَمِینٍ فَقَرَبَهُ إِلَیْهِمْ“ ”فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِی صُرَّةٍ فَصَعَتْ“۔ ”فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ“
 (۲) یہ کہ ”بلا عطف کے تنہا سیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ“ فَصَلَّ
 لِرَبِّكَ۔ میں ہے اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر اس کے برعکس ہوا نہیں کرتا۔ (۳) یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی
 صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے لئے آتا ہے۔ یوں کہ مثلاً جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنْ
 تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ“ اور ”وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَخِيرٌ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل
 جامد ہے جس طرح اُن مثالوں میں آیا ہے۔ قال تعالیٰ ”إِنْ تَرَانَا أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا“ وَلِلَّهِ فَتَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُوتِيَنِي“
 اور ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَيْءٍ“ ”إِنْ تَبَدُّ الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِیَ“۔ ”وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا
 فَسَاءَ قَرِينًا“ اور یا اس کا فعل انشاء ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ قال تعالیٰ ”إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
 يُحِبُّكُمُ اللَّهُ“ اور ”فَإِنْ تَشْهَدُوا فَلَا تَشْهَدُوا مَعَهُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيَكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ“ اور
 یا اُس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِنْ يُسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ“ اور یا
 اُس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ“ اور
 ”وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ نَكْفُرُوهُ“ میں ہے جس طرح پر کہ جواب کا ربط اُس کی شرط کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسی طرح
 جواب شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ
 النَّبِيِّينَ.....“ تا قولہ تعالیٰ فَنَبِّئْهُمْ.....“ (۲۰:۳) (۴) یہ کہ زائدہ ہوتا ہے اور زجاج نے اس پر قولہ تعالیٰ ”هَذَا
 فَلْيَذُوقُوهُ“ کو حمل کیا ہے زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اُس جملہ کی خبر ”حَمِيمٌ“ نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر
 کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے فارسی نے فاء زائدہ کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”هَلِ اللَّهُ فَاغْبُدُ“ کو پیش کیا ہے
 اُس کے سوا کسی دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ بَکْنَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ تا قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ
 مَا عَرَفُوا.....“ سے دی ہے۔ (۵) یہ کہ ”ف“ استیفاء (آغاز کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ
 ”كُنْ فَيَكُونُ“ روایت کیا ہے۔

فِی: حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ (۱) سب سے زائد مشہور معنی ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہوا
 زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ ”غَلَبَتِ الرُّومُ فِی أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ“ فِی بَضْعِ سِنِينَ“
 اور خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورہ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِی الْقِصَاصِ
 حَيَوةٌ“۔ ”لَقَدْ كَانَ فِی يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ“ ”إِنَّا لَنُرَاكَ فِی ضَلَالٍ مُبِينٍ“ (۲) مصاحبت کے معنی میں آتا ہے
 (مع کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ ”ادْخُلُوا فِی أُمَّمٍ“ یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) ”فِی تِسْعِ آيَاتٍ“ (۳) بمعنی تعلیل جیسے

۱۔ ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی۔

۲۔ مثال مکان۔

۳۔ مثال زمان۔

۴۔ مع تِسْعِ آيَاتٍ

قوله تعالى "فَإِذَا لَكُمُ الَّذِي لَمْ تَنبِ فِيهِ" یعنی لاجلہ (بوجہ اس کے) (۴) بمعنی استعلاج جس طرح قوله تعالى "لَا صَلْبَنُكُمْ فِي جَذُوعِ النَّخْلِ" یعنی علیہا (اُس پر) (۵) حرف "بَا" کے معنی میں آتا ہے جیسے "يَذْرُؤُكُمْ فِيهِ" یعنی سیبہ (اُس کے سبب سے) (۶) بمعنی الی جس طرح "فَرِّدُوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِمُ" یعنی الیہا (مونہوں کی طرف)۔ (۷) بمعنی مِنْ مثلاً "وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا" یعنی مِنْهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے۔ (۸) بمعنی عن جیسے "فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَغْمَى" یعنی عَنْهَا وَعَنْ مُحَاسِنِهَا (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے) (۹) (۹) مُقَابِلَتِ کے معنی میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فی ایک سابق مفعول اور ایک لاحق مقاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے جیسے قوله تعالى "فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ" (۱۰) بمعنی تو کید اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قوله تعالى "وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا" یعنی ارْكَبُوهَا اُس پر سوار ہو بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسِنَهَا۔

قَدْ: یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف خبری اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرف تنفییس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع قد معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دینے کے واسطے جس طرح قوله تعالى "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" اور "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّهَا" میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو تو کید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو ان اور لام تاکید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے یعنی اُس کو زمانہ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَامَ زَيْدٌ" کہتے ہو تو اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے زید کا قیام ماضی قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہو گیا۔ علمائے نحو کا بیان ہے "قَدْ" کے اسی (مذکورہ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنا کئے گئے ہیں کہ مجملہ اُن کے ایک امر اُس کے "لَيْسَ" عَسَى، نَعَمْ اور بَشَیْش پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانہ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قد کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قوله تعالى "وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُلْقِيَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا" میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قوله تعالى "هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُذْثٌ إِلَيْنَا" (بتقدیر۔ وقد ردت) اور "وَأَوْجَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ بِتَقْدِيرٍ" وقد حصرت کو فہ والوں نے اور انفس نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ "فعل کو بغیر قد کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات

۱۔ باہم انداز رفتن۔

۲۔ پہلا فضیلت دیا گیا۔

۳۔ پچھلا فضیلت دینے والا

۴۔ گردان کیا گیا۔

۵۔ یعنی انشاء نہ ہو۔

کی کچھ حاجت نہیں کہ قد اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے۔ سید جرجانی اور ہمارے شیخ علامہ کا فیجی دونوں کا قول ہے کہ ”بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور انہوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آ پڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قد قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال ہیئت فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظ معنی ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں۔ قد کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔ کتاب معنی میں وارد ہوا ہے ”قد جو کہ تقلیل کے معنی میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وقوع فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے ”قَدْ يَصْدُقُ الْكَذُوبُ“ (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے) دوم متعلق فعل کی تقلیل کا اظہار جس طرح قولہ تعالیٰ ”قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ“ میں ہے۔ یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے وہ خدا تعالیٰ کی قلیل ترین معلومات ہے۔ مصنف کتاب معنی لکھتا ہے ”بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قد اس آیت یا اس کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنی میں آیا ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے منجملہ اُن کے ایک زخشری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ ”یہاں پر قد کا دخول علم کی تاکید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی تاکید ہے (یعنی یہ قول قد کے ساتھ وعید کی تاکید ہونے کی طرف راجع ہے) چہارم نکثیر کے معنی میں۔ اس کو سیبویہ اور دیگر علماء نے ذکر کیا ہے اور زخشری نے اسی معنی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وَقَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ“ کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے ”رَبَّمَا نَرَى“ مراد ہے جس کے معنی ہیں بکثرت نگاہ کرنا۔ پنجم بمعنی توقع۔ جس طرح اُس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اُس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ ”قَدْ يَقْدِمُ الْغَائِبُ“ اور جیسے کہ تکبیر نماز میں ”قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ“ اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی معنی پر ”قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا“ کو بھی محمول کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی۔

کاف تک۔ حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔ اس کے معنوں میں سب سے بڑھ کر مشہور معنی تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ“ میں ہے۔ (۲) تلیل جس طرح قولہ تعالیٰ ”كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ“ اخفش کہتا ہے اس کے معنی ”لَا جُلْ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ“ ہیں اور قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُونِي وَأَذْكُرْوهُ كَمَا هَذَا كُمْ“ یعنی لَا جُلْ هَدَايْتَهُ إِيَّاكُمْ (بوجہ اس کے کہ اُس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ ”وَيَئِ كَانَهُ لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ“ یعنی میں اُن کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں اور قولہ تعالیٰ ”اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ الْإِلَهَةُ“ (۳) تاکید کے معنی میں آتا اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں ک زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آ جاتا جو کہ امر محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ ابن جنی کہتا ہے ”یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تا کہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ

۱۔ اور اسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔

۲۔ بوجہ اس کے کہ ہم نے تم میں تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔

۳۔ بوجہ اس کے کہ اُن کے بھی الہ ہے۔

حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دہرایا۔ راغب کا قول ہے ”کاف“ اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ (خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں چنانچہ لیس کے ساتھ ان دونوں امروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی“ اور ابن فورک کا قول ہے کہ ”کساف“ زائد ہرگز نہیں اور آیت کے معنی ہیں ”لَيْسَ مَثَلُ مِثْلِهِ شَيْءٌ“ اور جب کہ مثل کے تماثل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں رہا“ شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ ”مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو ”مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ هَذَا“ یعنی تم اس کو نہ کرو گے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

وَلَمْ أَقُلْ مِثْلُكَ أَعْنَى بِهِ

سَوَاكَ يَسْأَلُونَ قَرْدًا بِلَا مِثْلَ بِهِ

”اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ میں نے مثلاً یہ مراد لے کر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو ماننا ہوں۔“

اور خود خداوند کریم ہی نے فرمایا ہے ”فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنُتُمْ بِهِ فَقَدْ هَتَدُوا“ یعنی بِالذِّیْ آمَنُتُمْ بِهِ إِيَّاهُ۔ لَآئِ اِیْمَانِهِمْ لَا مِثْلَ لَهُ (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) اس لحاظ سے آیت میں تنذیر کلام یہ ہوگی کہ ”لَيْسَ كَذَاتِهِ شَيْءٌ“ (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں) راغب کہتا ہے ”اُس مقام پر لفظ۔ مثل۔ صفت کے معنی میں آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ”لَيْسَ كَصِفَتِهِ صِفَةً“ (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں) اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہے۔ ”وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى“۔

تنبیہ: حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے اور ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا ہے اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔ زخشری نے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع ”كَهَيْئَةِ“ کا حرف کاف ہے یعنی اس سے مراد ہے کہ میں اُس مماثل (بمشکل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: ذلک یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں ”کاف“ خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں اور لفظ ”إِيَّاكَ“ میں جو کاف ہے اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور اِیَّا کا مضاف الیہ ہے اور ”أَرَأَيْتَكَ“ میں جو کاف ہے اُس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محل رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محل نصب میں واقع ہے مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے۔

اس۔ مثل کی مثل کوئی چیز نہیں۔

۲۔ اس لئے سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے۔

کساد: فعل ناقص ہے۔ اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال آئے ہیں۔ اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور خبر میں فعل مضارع جو کہ اُن سے خالی ہو واقع ہوتا ہے اس کے معنی ہیں ”قَارَبَ (نزدیک ہوا) اس لئے اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہوگی اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہوگا اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سنی گئی ہے کہ اس کی نفی اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔ لہذا تمہارا قول ”كَادَ زَيْدٌ يَفْعَلُ“ اس کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ“ کی دلیل سے یہ ہیں کہ ”اُس نے نہیں کیا (لَمْ يَفْعَلْ) اور ”مَا كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ کی دلیل سے یہ ہیں کہ ”کیا“ (فعل) ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں جو چیز۔ کَادُوا، كَادَ اور يَكَادُ ہے وہ ہرگز واقع نہ ہوگی (لَا يَكُونُ أَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ ”كَادَ فَعَلَ“ کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ ایک قول میں آیا ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بمعنی اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ ”لَنْ يَكْذِبَ رَافِعًا“ کی دلیل سے نفی ہی کے معنی میں واقع ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ ”لَمْ يَكْذِبَ رَافِعًا“ کے ساتھ ہی اس بات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا اور ان اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کساد کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ ”كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی ”قَارَبَ الْفِعْلَ وَلَمْ يَفْعَلْ“ (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُس نے نہیں کیا) اور ”مَا كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی ہوں گے۔ مَا قَارَبَ الْفِعْلَ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَفْعَلَ (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا۔ کرنا تو گجا) لہذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ ”فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دُور بھاگتے تھے اور اُس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہوا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”فَذَبْحُوهَا“ پس انہوں نے اُس کو ذبح کیا اور قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ كَذَّبْتَ تَوَكَّنْ“ سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُن کی طرف تکیے (ناکل ہوئے) نہ تھے۔ تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لَوْ لَا متاعیہ اس امر کا مقتضی ہوا ہے۔

فائدہ۔ کساد بمعنی آزاد کے بھی آتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”كَذَلِكَ كَذَّبْنَا لِيُؤْمِنُوا“ اور ”اَكْثَرُ حَفِيْهَا“ اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی اَرَادَ بمعنی کاد واقع ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”جِئْنَا زَايِرِيْدًا أَنْ يَنْقُضَ“ میں ہے یعنی ”یکاد“ (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)

کسان: فعل ناقص متصرف ہے۔ اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے۔ دراصل اس کے معنی گزرنے اور انقطاع کے ہیں۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”وَكُنَّا نُرَآئِكَ فِي قُلُوبِنَا“ اور ”وَأَكْثَرُ أَمْوَالِ وَأَوْلَادِنَا“ اور دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَكَُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ“ یعنی ہم برابر یونہی رہے اور

۱۔ بہت نسبت ہے کیا

۲۔ بے شک تو قریب ہو گیا تھا جھکنے کو۔

۳۔ وقت و ممال اور اولاد میں تم سے زیادہ بہتر تھے۔

رہیں گے اسی معنی کے لحاظ سے خداوند کریم اپنی ذات واجب کی سب صفتوں کو کَانَ کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرماتا ہے۔ ابو بکر الرازی کہتا ہے ”قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے۔ (۱) بمعنی ازل وابد۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَکَانَ اللّٰهُ عَلِيمًا حَكِيمًا“ ہے۔ (۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور کَانَ کے اصلی معنی یہی ہیں اس کی مثال ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَکَانَ فِی الْمَدِیْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ“ بمعنی حال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”کُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ“ اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الصَّلٰوةَ کَانَتْ عَلٰی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا“ (۳) بمعنی استقبال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”یَخَافُوْنَ یَوْمًا کَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیْرًا“ اور (۵) بمعنی صار کے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ“ میں کہتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے السدی سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے کہا ”اگر خداوند کریم چاہتا تو فرماتا ”اَنْتُمْ“ (تم لوگ) اور اُس وقت ہم سب لوگ (عامۃ مسلمین) مراد ہوتے مگر اُس نے تو کُنْتُمْ فرمایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خاص اصحاب کے بارے میں ”اور کَانَ“ (بہر اوار ہے) کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُنْبِیُوْا شَجَرَہَا“ اور قولہ تعالیٰ ”مَا یَكُوْنُ لَنَا اَنْ نَّکَلِّمَ بِہِذَا“ اور حضر اور وجد کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ ”اِنْ کَانَ ذُوْ غُسْرَةٍ“۔ ”اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً“۔ ”وَ اِنْ تَکْ حَسَنَةً“ میں ہے اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ”وَمَا عَلِمْنٰی بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ“ ہے یعنی ”بِمَا یَعْمَلُوْنَ“ (اُن کے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)

کَانَ: تشدید کے ساتھ۔ تشبیہ موکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ کان تشبیہ اور اَنْ موکدہ سے مرکب ہے اور کَانَ زَیْدًا اَسَدٌ کی اصل اِنْ زَیْدًا کَا سَبْدَا تھی پھر حرف تشبیہ کو اہتمام کی غرض سے مقدم کیا۔ لہذا حرف جار کے داخل ہونے کی وجہ سے اِنْ ہمزہ کا مفتوح ہو گیا۔ حازم کا قول ہے کَانَ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بے حد قوی ہو یہاں تک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارہ میں شک آ پڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ بہ ہے یا اُس کا غیر اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمان نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت میں مثال دکھا کر دریافت کیا تھا کہ ”کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے؟ بلقیس نے جواب میں کہا ”کَا تِلْکَ هُوَ“ (جیسے کہ یہ وہی ہے) اور کَانَ اس صورت میں۔ ظن اور شک دونوں امور کے لئے آتا ہے جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کر دی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دور کر دیتے ہیں)

۱۔ یعنی خدا کا علم اور اُس کی حکمت ازل وابدی ہے۔

۲۔ اور شہر میں نو آدمی تھے۔

۳۔ تم بہتر امت ہو جو نکالی گئی ہے۔

۴۔ بے شک نماز مسلمانوں پر اوقاتِ معیضہ میں فرض کی گئی ہے۔

۵۔ اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی برائی منتشر ہوگی۔

۶۔ اور ہو گیا وہ کافروں میں سے۔

۷۔ ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں۔

۸۔ اُسے اہم بنانے

جیسے قولہ تعالیٰ ”كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضَرْمَةٍ“

کَآئِنٌ: ایک اسم کاف تشبیہ اور ای تنوین والی سے مرکب ہے تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”كَآئِنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ“ میں ہے اس میں کئی لغتیں آئی ہیں۔ (۱) کَآئِنٌ تابع کے وزن پر اس طرح پر جہاں بھی واقع ہوا ہے۔ ابن کثیر نے اُس کی قرأت کی ہے۔ (۲) کَآئِیْ بروزن کُغْب اور اس کے ساتھ قولہ تعالیٰ ”وَكَآئِیْ مِّنْ نَّبِيٍّ قُتِلَ“ پڑھا گیا ہے اور کَآئِنٌ مبنی ہے۔ اس کے لئے صدر کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدر کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے۔ اُس کی تمیز بیشتر مَن کے ساتھ مجرور ہوتی ہے ابن عصفور کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور بِنِیْن ہی آتی ہے۔

کَذَا: قرآن میں محض اشارہ کے لئے آیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”هَٰذَا عَرَشُكَ“ میں ہے۔

کُلٌّ: اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کر لینے کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے جیسے کُلٌّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور اُس معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا“ اور قولہ تعالیٰ ”كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّا“ اور مفرد معرف کے اجزاء کو مستغرق کر لینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ“ قلب کو متکبر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اُس کے تمام اجزاء پر اور اس میں قلب تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے لفظ کُلٌّ اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے اول یہ کہ کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو اس صورت میں وہ اپنی منوعات (موصوف کی کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافہ ایک ایسی اسم ظاہر کی جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ“ یعنی بسطاً کل البسط (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ۔ دوم یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے۔ اس صورت میں اُس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اُس کی اضافت موکد کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے مثلاً ”فَسَجَدَا لِمَلَائِكَةٍ كُلُّهُمْ جُنُودٌ“ اور فرا اور زخشری نے اس وقت میں از روئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے۔ جس کی مثال بعض لوگوں کی قرأت اِنَّا نَكْلًا فِيْهِ سِیْ دِی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوائل کا تالی (بعد میں آنے والا) رہے اس حالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کُلٌّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً اور وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ اور جس جگہ میں وہ کسی اسم منکر کی طرف مضاف ہوگا تو اُس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی۔ مثلاً وَكُلٌّ شَيْءٌ فَعَلُوهُ۔ وَكُلٌّ إِنْسَانٌ أَلْزَمْنَاهُ ”كُلٌّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“ ”كُلٌّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً“ اور ”وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِيْنِ“ یا کسی اسم معرف کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ کی اور اُس کے معنی دونوں کی مراعات جائز ہوگی اور قولہ تعالیٰ ”إِنْ كُلُّ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا۔ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا“ میں یہ دونوں رعایتیں ایک جامع ہو گئیں ہیں اور یا اضافت قطع کر دی جائے گی جب بھی ایسا ہی آئے گا مثلاً ”كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلِيَّتِهِ“ اور ”فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنْبِهِ“

اور ”كُلُّ اَنْوٰهٖ ذَا خَيْرٍ“ اور ”وَكُلُّ شَيْءٍ مِّنْ اٰيٰتِنَا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ“ اور جس جگہ وہ حَيِّزِ نَفْسِ میں واقع ہوگا یعنی اس طرح کہ حرف نَفْسِ اس پر مقدم ہو یا فعل متغیٰ اُس سے قبل آئے تو اس حالت میں نَفْسِ کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کی جائے گی اور لفظ کُل سے بعض افراد کے لئے اثبات فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نَفْسِ اس کے حَيِّزِ میں واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔ علمائے علم بیان نے اس کو یونہی ذکر کیا ہے اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ لَا يَجِبُ كُلُّ مُخْتَلِفٍ فُخُوْرٍ“ اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے لئے جو ان دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل پائی گئی ہے۔

مسئلہ کُلَّمَا: میں کُل۔ مآ کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”كُلَّمَا ارْزُقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا“ اور یہ مآ مصدر یہ ہے۔ مگر اس حالت میں کُل کے ساتھ مل کر وہ مع اپنے صلہ کُل کے اُسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح پر کہ مصدر صریح اُس کا نائب ہوتا ہے اور کُلَّمَا کے معنی ”كُلَّ وَقْتٍ“ جب جبکہ جس جس وقت کہ (ہیں اور اسی واسطے اس مآ کو مصدر یہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں کُلَّمَا میں لفظ کُل ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے جو ظرف کی قائم مقام ہے اور کُل کا نائب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہوا ہے۔ فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ کُلَّمَا تکرار کے واسطے آتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظ مآ کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے اور کُل نے اُس کی تاکید کر دی ہے۔

کَلَّا اور کُلَّمَا: دو اسم ہیں لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے ثنی ہیں اور ہمیشہ لفظاً اور معنی دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہو اور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں تشبیہ میں وہی خصوصیت رکھتی ہیں جو لفظ کُل کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے ”كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ اِثْنًا“ اُن دونوں میں ایک یا وہ دونوں۔

کَلَّا ثعلب کے نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لانا فیہ سے مرکب ہے۔ اُس کی لام کو معنی کی تقویت کی دال سے تشدید دی گئی اور اس میں تَوَاهُم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں ثعلب کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہے۔ سیبویہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی رَدْعُ جھڑکنا اور باز رکھنا اور دَمْدَم کرنا کے ہیں اُن کے نزدیک اس کے سوا کَلَّا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتدا کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں تَمَّ کَلَّا کا لفظ سنو تو اُس پر بلا تامل مکیہ ہونے کا حکم لگا دو اس واسطے کہ کَلَّا میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہوا۔ جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہے مگر اس بات کی تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے یوں کہ قولہ تعالیٰ ”مَنْ شَاءَ رَكِبْكُ كَلَّا“۔ ”يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ كَلَّا“ اور ”تَمَّ اِنْ غَلَبْنَا بَيِّنَاتُهُ كَلَّا“ میں اس کا زجر (گھر کی سرزنش) کے لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا اُن لوگوں کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنی ہیں۔ انتھی عن ترک الایمان بالتصور فی ای صورۃ شاء اللہ وبالبعث۔ وانتہ عن العجلۃ

بالقرآن (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق جیسے اُس نے چاہی بنائی نہ سمجھے اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھائے جانے کو نہ مانے اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ) یہ سراسر تکلف اور خواہ تخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گرمی اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب کلا کے قبل نہیں کیا ہے اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنی یوں درست نہ ہوں کہ عجلت کے ذکر اور کلا کے مابین بہت لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سورۃ العلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں اور پھر بعد میں ”کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ“ کا نزول ہوا اس طرح پر کلا آغاز کلام میں آیا ہے اور دوسرے علمائے دیکھا کہ رَدِّ غَاوِرِ زَجَرِ کے معنی ہی کلا میں ہمیشہ نہیں رہتے تو انہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیا اور کہا کہ کلا سے پہلے اور اُس کے قریب وقف کر کے پھر اُس سے ابتدا کرنا صحیح ہوتا ہے مگر بعد میں اُن کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کلا یہاں پر بمعنی حَقًّا کے ہو گا اور ابو حاتم اُس کو استفاحیہ آغاز کلام میں آنے والا بتاتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے کہ کلا کو حرف استفاح کہنے میں ابو حاتم کو پیش دستی حاصل ہے اور اُس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔ پھر ایک جماعت جس میں زجاج بھی شامل ہے اس بارہ میں ابی حاتم کی پیروی ہے۔ نصر بن شمیل اُس کو بمنزلہ اِیْ اور نَعْم کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہے کہ اس کے معنی پر قولہ تعالیٰ ”کَلَّا وَالْقَمَرِ“ کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء و ابن سعد ان اُسے بَسَوْفَ کے معنی میں بتاتے ہیں اور اس بات کو ابو حیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔ علامہ کی کہتا ہے اور جب کہ کلا حَقًّا کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے اور کَلَّا سَبْكَفَرُونَ بَعَادِیْہُمْ تَوْنِ کے ساتھ اُس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلَّا بمعنی اَعْبَا تھک گیا کا مصدر ہے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئے (كَلَّلُوا فِي دَعْوَاهُمْ اَنْقَطَعُوا اور اُس سے الگ ہو بیٹھے) یا اُس کا ماخذ لفظ ”كَلَّ“ بمعنی ثَقُل گراں ہوا بھاری بنا ہے اور مراد ہے کہ خَمَلُوا کَلَّا یعنی انہوں نے بارگراں کو برداشت کیا اور زخشری نے اُس کا ایسا حرف ردع ہونا جائز رکھا ہے۔ جس کو سلا سلا کے طور پر تونین دے دی گئی مگر ابو حیان اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ سَلَا سَلَا میں تونین یوں آئی ہے کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل سے تونین لہذا وہ تونین آ جانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہو گیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورہ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تونین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جائز رکھا ہے جو کہ آیت کے سرے سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل کر دیا گیا۔

کَمُ: اسم مثنیٰ ہے صدر کلام میں لزوماً آتا اور مبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے اور استفہامیہ بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں کَمُ استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَمُ جز یہ کثیر کے معنی میں آتا ہے۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَكَمُ مِنْ مَلِكٍ فِي السَّمَوَاتِ۔ وَكَمُ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا۔ وَكَمُ قَصْمُنَا مِنْ قَرْيَةٍ“ میں نہیں۔ کسائی سے مروی ہے کہ کَمُ اصل کَمَاتِی پھر بسمِ لِم کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَمُ کی میم کو مفتون ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

کئی حرف ہے اور اس کی دو معنی ہیں اول تعلیل جیسے قولہ تعالیٰ ”کئی لَا یُکُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ“ میں ہے اور دوم ان مصدریہ کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لِکَيْلَاتِنَا سُوءًا“ میں آیا ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اُس جگہ پر حرف ان آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرف تعلیل ہوتا تو اُس پر دوسرا حرف تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

کَيْفَ: اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ ”يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ“۔ ”يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ“ ”فَيَلْبِسُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ“ سے دی گئی ہے اور ان سب باتوں میں کَيْفَ کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اُس کا ماقبل اُس جواب پر دلالت کر رہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کَيْفَ کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کَيْفَ کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات۔ راغب کہتا ہے کَيْفَ کے ساتھ صرف اس چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کَيْفَ کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کَيْفَ کے ساتھ اپنی ذات پاک سے خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خیر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے مثلاً کَيْفَ تَكْفُرُونَ اور ”کَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا“۔

لام: لام کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جارہ (۲) ناصبہ لام تاکید (۳) جازمہ لام امر اور (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔ لام جارہ اسم ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت الحمد للہ میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یابی متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئے گا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔ اول استحقاق اور یہ کسی معنی اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“۔ ”الْمُلْكُ لِلَّهِ“۔ ”لِلَّهِ الْأَمْرُ“۔ ”وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ“۔ ”لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ“۔ ”وَاللَّكَافِرِينَ النَّارُ“ یعنی عذاب دوزخ۔ دوم بمعنی اختصاص جیسے اِنَّ لَهُ اَبًا اور فَاِنْ كَانَ لَهُ اخوةٌ سوم بمعنی ملک (مالک ہونا) مثلاً لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ چہارم بمعنی تعلیل جیسے ”وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“ میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ“۔ ”حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ) یعنی بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور ان پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں ”لَمَّا“ کا ما مصدریہ ہے اور لام تعلیلیہ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ ”لَا يَلَاقِي قُرَيْشٌ“ میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اُس کا تعلق يَعْبُدُوا کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کا تعلق اُس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُؤِلِ کے ساتھ ہے (یوں کہ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُؤِلِ لَا يَلَاقِي قُرَيْشٌ) اور اس قول کی ترجیح اس طرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ ہائے الفیل اور قریش اُبی بن کعب کی مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔ پنجم الیٰ کی موافقت جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ بِأَنزَابِكَ أَوْحَىٰ لَهَا۔ ”كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى“ اور ششم علیٰ کی موافقت کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ وَيَخْرُجُونَ لِلْذَّقَانِ۔ دَعَا نَا لِجَنبِهِ۔ وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ۔ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا اور لَهُمُ اللَّعْنَةُ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علیٰ کے آیا ہے اور

۱۔ جس کی قرأت کی مثال دی گئی ہے وہ حمد اللہ ہے۔

یہ قول شافعی کا ہے اور ہفتم قولہ تعالیٰ "وَنَضِيعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ - لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ - لَا يُجْلِيْهَا لَوْفِيْهَا اِلَّا هُوَ" اور يٰ اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ مَتَّ لِحَيَاتِيْ میں لام اور موافقت فی کے لئے آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدْ مَتَّ لِحَيَاتِيْ کے معنی یہ ہیں کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے تیار کر لیا ہوتا۔ ہشتم عند کے معنی میں جس طرح جدری کی قرأت "بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ" (یعنی عِنْدَمَا جَاءَهُمْ جب کہ اُن کے پاس آیا) نہم بمعنی "بَعْدَ" جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوْكَ الشَّمْسِ" میں پایا جاتا ہے (بعد میں دلوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے) دہم عن کی موافقت کے لئے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُوْنَا اِلَيْهِ" یعنی عنہم اور فی حقہم "کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ انہوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَا سَبَقُوْنَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُوْنَا کہا جاتا۔ یازدہم تبلیغ کے لئے اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جردیا کرتا ہے جو کہ اُس اسم کے معنی میں ہو مثلاً اَلَاذْنُ یعنی کان کو دوازدہم برائی صیرورتا اور اُسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَالْتَقَطَهُ اِلٰ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا" پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اٹھا لینے کا انجام تھا نہ کہ اُس کی علت کیونکہ بچہ کو دریا سے نکال لینے کی علت تو اُسے متنبیٰ بنانے کی خواہش تھی اور ایک گروہ نے اس مقام پر لام کے بمعنی صیرورۃ اور انجام کار ہونے کو منع کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعے سے وجود میں آیا ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اس واسطے یہاں پر مجازاً اُسی التقاط (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کر دیا اور ابو حیان کہتا ہے میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقتاً تعلیل کا ہے اور آل فرعون نے اُس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ اس کا دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر بنتی ہے۔ جس کی تقدیر لِمَخَافَةِ اَنْ يُّكُوْنَ بِخَوْفِ اس کے کہ وہ ہو اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ "يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَصَلُّوْا" ہے (یعنی كَرَاهَةً اَنْ تَصَلُّوْا) خدا کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔ سیزدہم لام تاکید اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے اور یا ضعیف عامل کو قوت دینے والا بھی جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو اور اُس کی مثالیں یہ ہیں "رَدِفَ لَكُمْ يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ" - وَ اَمَرْنَا لِنُسَلِّمَ - فَقَالَ لِمَا يُرِيْدُ - اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّوْبَا تَعْبُرُوْنَ - وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تبیین (بیان کرنے واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے فَتَعْتَسَا لَهُمْ - هِيَ هَاتِ هِيَ هَاتِ لِمَا تُوْعَدُوْنَ - هِيَ لَكَ اور جو لام نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے کو فیوں کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اُن ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود محل جر میں رہتا ہے اور جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے مگر سلیم اُس کو فتح دیتا ہے لام طلب واو اور فا کے بعد متحرک ہونے کی نسبت سے بڑھ کر ساکن آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے جیسے فَلَيْسَتْ جِيُوَالِيْ وَلِيُوْمِنُوْا بِيْ اور گاہے وہ ٹم کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے ثُمَّ لِيَقْضُوْا میں ہے اور طَلَبَ کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہے دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِيُسْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ اور دعا کی

میں "لَيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ" اور اسی طرح اگر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائے (یعنی خبر بھی واقع ہو) مثلاً "فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ" وَلَنَحْمِلُ خَطَايَاكُمْ" یا اس سے تہدید (دھمکی دینا) مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جازم دیا کرتا ہے جیسے فَلْيَنْقُمْ طَائِفَةٌ وَلْيَاْخُذُوا اسْلِحَتَهُمْ۔ فَلْيَكُونُوا مِنْ وَّرَائِكُمْ۔ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ اور فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذَلِكَ فَلْتَفَرِّحُوا صَرَفِ تَا کے ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں اور فعل متکلم کو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اور اس کی مثال وَلَنَحْمِلُ خَطَايَاكُمْ ہے جو لام غیر عاملہ ہوتی ہیں وہ بھی چار ہیں لام ابتدا اور اس کے فائدے دو ہیں امر اول مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اُس کو ان موکدہ کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تاکہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ فراہم ہو جانے کی خرابی لازم نہ آئے اور امر دوم یہ ہے کہ لام ابتدا فعل مضارع کو زمانہ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش اُس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدا پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَا تَنْتُمْ اَشْدُّ رَهْبَةً" اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبِّيْ لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ" اِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ۔ وَاَنْتَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيْمٍ" اور اُن کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدٰى وَاِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ" (۲) لام زائدہ اُن مفتوحہ کی خبر میں۔ جس طرح سعید بن جبیر کی قرأت میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "اَلَا اَنْتُمْ لِبَاسُ كُلُوْنَ الطَّعَامَ" اور جو کہ مفعول میں زائد کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّةٌ اَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ" (۳) وہ لام جو کہ قسم یا تَوْبِيْخُ لَوْ لَا کے جوابوں میں آیا کرتا ہے جیسے قَالَتْ لَلّٰهِ لَقَدْ اَتَاكَ اللّٰهُ تَاللّٰهِ لَا كَيْدَنَّ اَصْنَامُكُمْ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا۔ وَلَوْ لَا دَفَعَ اللّٰهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ میں ہے اور (۴) لام موطئہ اس کا نام المودّ نہ بھی ہے اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینے کے لئے داخل ہوتا ہے کہ جواب شرط اُس کے بعد مع اُس کی ایک مقدر قسم پر مبنی ہے جیسی "لَئِنْ اَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُوْنَ مِنْهُمْ وَلَئِنْ قُوْلُوا لَا يَنْصُرُوْنَهُمْ وَلَئِنْ اَنْصُرُوْهُمْ لَيُوْلِيْنَ الْاَدْبَارَ" اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَمَّا اَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ" کو پیش کرتے ہیں۔

لا: کئی وجہ پر آتا ہے۔ نافیہ اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ اول وہ جو کہ اِن کا عمل کرے اور یہ اس وقت جب کہ اُس کو لا کے ساتھ بطور محصیص (حتمی اور بلاشبہ ہونے کے) تمام جنس کی نفی مراد ہو اس حالت میں اُس کو تبریہ کا لا کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا) ایسے لا کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب کہ اُس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ورنہ وہ لا اسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی جائے گی۔ جس طرح "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور لَا رَيْبَ فِيهِ کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لا مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملے میں دو بار تو اُس صورت میں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَا رَيْبَ وَلَا فَسْوَكَ وَلَا جِدَالَ" ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ "لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شِفَاعَةٌ" اور "لَا تَلْعَوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيهِمْ" دوم یہ لا نیس کا عمل کرے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَا أَضَعُكَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبِرُ إِلَّا لِيْ كِتَابٍ مُّبِينٍ" سوم اور چہارم یہ کہ لاعاطفہ یا جوابیہ ہوگا اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں اور پنجم یہ کہ لا مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا تو اُس حالت میں اگر اُس کا ما بعد ایسا جملہ اسیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لانے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لا کو مکرر لائیں جیسے "لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِيْ لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرُ"

وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ“ اور ”لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ“ اور ”فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى“ میں ہے یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لَا کی واجب نہ ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ ”لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالشُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ“ اور ”قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا“ میں ہے اور یہ لاتا صوب اور منصوب کے مابین آڑ بن جاتا ہے جیسے ”لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ“ میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَفْعَلُوهُ“ میں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لطلب ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دینے کا اور فعل مستقبل بنادینے کا مقتضی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نہی یاد عادتوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے ”لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي“۔ ”لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ“ اور ”وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ“ اور دعا کی مثال لَا تَوَاحِدْنَا اور تیسری وجہ استعمال لَا کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لَا زائدہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً مَا مَنَعَكَ ”إِذَا رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَنْ لَا تَتَّبِعَنِ مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ“ اور ”لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ“ یعنی ”لِيَعْلَمُوا“ (چاہئے کہ وہ جانیں) ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لَا موكده ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو بار دیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ ”لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں لاکس قسم کا ہے ایک قول ہے کہ وہ زائدہ ہے اور اُس کے توکید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بن جاتا ہے اور تقدیر کلام یہاں پر ”لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ لَا تَجُوكُونَ مُدَى“ ہے جس کی مثال یہ ہے ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ“ پھر اس بات کی تائید لَا أَقْسِمُ کی قراء سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ لانا فیدہ ہے اور اس کی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکار بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ (یعنی جیسے کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگئی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی باعث ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ الْمَجْنُونُ“ اور پھر ارشاد ہوا ”مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ“ (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ اس لاکانفی لفظ اقسیم ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہے نہ انشاء۔ زنجیری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں راز یہ ہے کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے ”فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ: وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ“ (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے) پس گویا کہ کہا گیا ”بے شک قسم کھانے کے ساتھ اُس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُس کی عظمت ہی نہیں کی گئی یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا“ کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ اس میں لانا فیدہ ہے دوسرا قول لَا کو نہی کا بتاتا ہے اور تیسرا قول اُسے لازائدہ قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ“ میں یہ اختلاف ہے کہ لازائدہ ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کی معنی یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخری کی طرف رجوع نہ کرنا ممتنع

(دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ: لا غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے اور اس صورت میں اُس کا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہو کرتا ہے اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" "لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ"۔ "لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ"

فائدہ کبھی لا کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً" کو روایت کیا ہے۔ (یعنی اس کی قرأت لِتُصِيبَنَّ کی جاتی ہے حذف الف کے ساتھ)

لَا ت: اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے لوگ اس کو فعل ماضی "نَقَصَ" کے معنی میں بتاتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لَيْسَ تھی جسے متحرک ہو کر الف سے بدل گئی کیونکہ اُس کا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کے ساتھ بدل گئی۔ اس طرح لَا ت ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں (۱) لَا نَافِیہ (۲) اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تائی تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اُسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت ذی دی۔ جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لَا نَافِیہ اور تے زائدہ ہے جو کہ لفظ حین کے اول میں بڑھائی گئی ہے اور اس بات کی دلیل ابو عبیدہؓ نے یہ پیش کی ہے کہ اُس نے مصحف عثمانؓ میں اُس تے کو یونہی لفظ حین کے ساتھ ملی ہوئی لکھے دیکھا ہے اس کے عمل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ انخس کہتا ہے کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اس واسطے (اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جبکہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قولہ تعالیٰ وَلَا ت جِئْنِ مَنْاصِ رَفْع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہوگی کہ "اُن کے لئے ہونے والا ہے" کجائِنْ لَهُمْ اور نصب کے ساتھ آئے تو اس کے یہ معنی ہوں گے (میں چھٹکارے) (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں دیکھتا) (لَا اَرَى جِئْنِ مَنْاصِ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اِن کا عمل کرتا ہے جمہور اُس کو لَيْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لَا ت کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا حرف حین کے لفظ میں نہ اُس کے علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو حین کے مرادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے اور فراق کا قول ہے کہ لَا ت کبھی خاص کر اسمائے زمان میں حرف جر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس امر کے لحاظ سے اُس نے قولہ تعالیٰ وَلَا ت جِئْنِ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لَا جَرَمَ: یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے اور اس طرح کہ اس بعد اس کے ساتھ ہی ملا ہوا اِن اور اُس کا اسم بھی واقع ہوا ہے اور لَا جَرَمَ کے بعد کوئی فعل نہیں آیا ہے اس کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس میں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لَا نَافِیہ ہے اور جرم فعل ہے جس کے معنی ہیں "حَقًّا" اور اِن مع اس جملہ کے جو اُن کے چیز میں ہے۔ موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اس میں لازائدہ ہے اور جرم کے معنی ہیں۔ کَسَبَ (یعنی یہ کہ) اُن کے عمل نے ان (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور اِن کے چیز میں واقع ہونے والا جملہ موضع نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہے کہ لَا اور جرم دونوں دو کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پا گئے (مربک بنائے گئے) اور اب اُس کے معنی ہونگے

حقاً اور کہا گیا ہے کہ لا اَجْرَم کے معنی ہیں لا بد اور اُس کا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آ پڑا ہے۔
 لیکن: نون کی تشدید کے ساتھ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ اس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اس کے ماقبل کے حکم سے مخالف ہو اسی واسطے ضروری ہے کہ لیکن کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا مناقض ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا“ اور گاہے وہ صرف تاکید کے لئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بیسٹ کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع (دور کر دے) مثلاً ”مَا زِيدَ شَجَاعًا لَكِنَّهُ كَرِيمٌ“ کے شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہذا ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دی گئی ہے اور توکید کی مثال ”لَوْ جَاءَ نِيَّا كَرَمَتُهُ لَكِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ“ ہے کہ یہاں پر لیکن نے اس امر (انتناع) کی تاکید کر دی جس کا فائدہ لو سے حاصل ہوا تھا۔ ابن عصفور نے قول مختار یہ قرار دیا ہے کہ لیکن ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی توکید اور استدراک) کے لئے آتا ہے یہی بات پسندیدہ ہے۔ جس طرح کہ لفظ كَأَنَّ تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لیکن دراصل لیکن اِنْ (دو کلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لیکن کا دوسرا نون دوساکن حرفوں کے اکٹھا ہونے کے باعث گر گیا۔

لیکن: تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کے) دو طرح پر آتا ہے اول لیکن ثقیلہ (مشددہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتہما ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیا کرتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنَّ كَانُوا لَهُمُ الظَّالِمِينَ“ میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (اور اگر عاطفہ ہوتا تو کبھی نہ آتا اس واسطے کہ دو عطف کے حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے) اور دوم عاطفہ ہوتا ہے مگر جبکہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے اور یہ لیکن بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ لَكِنَّ الرُّسُولُ۔ لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ۔
 لَبَدی: اور لَدُن: ان دونوں کا بیان عند کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

لَعَلَّ: حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنی رکھتا ہے۔ جن میں سے مشہور تر معنی توقع یعنی محبوب شے کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ“ اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے ”لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ“ اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ توقع کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے دوم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى“ سے دی گئی ہے۔ سوم بمعنی استفہام اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا تَذَرْنِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا“ اور ”وَمَا يُذَرِّكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي“ چنانچہ استفہام ہی کے باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلق ذَرِّی (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن شریف میں جہاں جہاں بھی لَعَلَّ آیا ہے۔ وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنائے قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَخْلَدُونَ“ کے اس میں لعل تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔ مصنف کتاب البرہان کہتا ہے ”اور لَعَلَّ کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اس کو نحوی

نوؤں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" کی تفسیر میں آیا ہے کہ لعل تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لعل رجاء محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے اور یہ قول انہی نحو یوں کی جانب نسبت کرنے کے لحاظ کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اس نے کہا "قرآن میں لعل بمعنی کے آیا ہے بجز سورۃ الشعراء کی آیت "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ" کے یعنی "کَآئِكُمْ تَخْلُدُونَ" (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "کسی قرأت میں یہ آیت "وَتَتَخَلَّدُونَ مَصَانِعَ كَآئِكُمْ خَالِدُونَ" تھی۔

لَمْ: حرف جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے اور اُس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" اور لَمْ کے ساتھ نصب آتا بھی ایک لغت (بول چال) ہے۔ جس کو لویانی بیان کرتا ہے اور اس لحاظ سے وہ "الَمْ نَشْرَحْ" کی قرأت روایت کی ہے۔

لَمَّا: یہ کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ حرف جزم ہو۔ اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے اور ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے جس طرح کہ لَمْ سے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَمْ کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اُس سے مل کر نہیں وارد ہوتا اُس کی نفی زمانہ حال تک با استمرار چلی آتی اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے۔ ابن مالک نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَذُوقُوا الْعَذَابَ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں۔ لَمْ يَذُوقُوا. وَذَوْقُهُ لَهُمْ مُتَوَقَّعٌ (اُن لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور ان کو چکھنا متوقع امر ہے) زخشری نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لَمَّا میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اس کی (لَمَّا کی) نفی لَمْ کی نفی سے نسبتاً زیادہ موکد ہوتی ہے اس واسطے کہ لَمَّا قَدْ فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَمْ محض فعل کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے کہ زخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا. لَمْ اور مَآ سے مرکب ہے اور نحو یوں نے جبکہ اثبات میں قد کو زائد بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی مَآ کو زائد کیا پھر لَمَّا کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے اور لَمْ اس کے خلاف ہے اور اس بات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ "وَإِنْ كُنَّا لَمَّا" ہے یعنی "لَمَّا تَعْمَلُوا أَوْ يَسْرِكُوا" جبکہ انہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا) یہ بات ابن حاجب نے کہی ہے۔ اور ابن هشام کہتا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورہ فوق کے بارے میں اس سے بڑھ کر کوئی شبہ وجہ نہیں معلوم ہوتی اور اگرچہ طبیعتیں اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اُس کو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہئے بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر لَمَّا يُوقُوا أَعْمَالَهُمْ رکھی جائے جس سے مراد ہوگی کہ انہوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب انہیں پورا کر لیں گے (۲) دوسری وجہ لَمَّا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا فَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ" اور لَمَّا کے بارہ میں کہا جاتا ہے۔ حرف وجود بوجہ ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں لَمَّا

طرف بمعنی جین ہوا کرتا ہے اور ابن مالک کہتا ہے۔ کہ اذ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اذ ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی اور اس کا جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیسا کہ بیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملہ اسمیہ جس پر حرف فاداخل ہو یا اذ فجائیہ آیا ہو وہ بھی اس کے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ اِذَاهُمْ يُجْرُكُونَ“ اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جائز کہا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا“ اور بعض لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ جنادلنا فعل ماضی ہے (۳) وجہ سوم یہ ہے کہ لَمَّا حرف استثناء ہوتا اور اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسے جملہ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ“ تشدید (لَمَّا) کے ساتھ بمعنی اِلَّا اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُلُّ ذَلِكٍ لَّمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“

لَنْ: حرف نفی اور حرف نصب اور حرف استقبال ہے لہذا کے ساتھ نفی لانے سے اس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ تاکید نفی کے لئے آتا ہے جیسے زخشریٰ اور ابن الجباز نے بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس بات سے انکار کرنے کو کٹ جتنی بتایا ہے غرضیکہ لَنْ اِنْسِیْ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیسا کہ لَمَّا اور لَمَّا میں ہے۔ بعض علماء کا بیان ہے ”اہل عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی لَنْ کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لَنْ کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اس بات کو زملکانی اپنی کتاب بتیان میں لکھتا ہے اور زخشریٰ نے یہی کہا ہے کہ لَنْ تابید (ہیشگی) نفی کے لئے وارد ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا“ اور ”وَلَنْ تَفْعَلُوا“ میں ہے۔ ابن مالک کہتا ہے زخشریٰ کو ایسا کہنے پر اس بات نے آمادہ بنایا ہے کہ وہ ”لَنْ تَرَانِي“ کے بارہ میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا تھا۔ مگر کسی نے زخشریٰ کے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لَنْ تابید نفی کا فائدہ دیا کرتا تو ”لَنْ اُكَلِمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًا“ میں لَنْ کا منفی الْيَوْمَ کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور لَنْ تَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنٌ حَتَّىٰ يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُؤَسْسِيْنَ میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ کہ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا میں لَنْ کے ساتھ اَبَدًا کا وارد کرنا بے وجہ تکرار ہوتا جیسے دراصل ہونا نہ چاہئے اور لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا میں تابید کا فائدہ بیرونی حالات اور گرد و پیش کی قرائن کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ابن عطیہ نے لَنْ کے تابید نفی کا فائدہ دینے کی بابت زخشریٰ کی رائے سے موافقت کی ہے چنانچہ ابن مالک قولہ تعالیٰ لَنْ تَرَانِي کے معانی میں بیان کرتا ہے ”اگر ہم اس نفی کی تابید کے قائل رہیں تو یہ بات اس معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہ ہوں گے۔ حتیٰ کہ آخرت میں بھی اُن کو دیدار الہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہل جنت خداوند کریم کے دیدار پر فائز ہوں گے اور ابن زملکانی زخشریٰ کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَنْ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدم امتداد نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی واسطے اُس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسی واسطے لاجس کی آخر میں الف ہے (اس میں امتداد نفی کے معنی ممکن ہیں) اس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَنْ کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتداد صوت

ککش آواز) ممکن نہیں پس ہر ایک لفظ اپنے معنی سے مطابق ہوگا اسی واسطے خداوند کریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لسن کو وارد کیا ہے کہ اُس سے محض ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا لسن ترانی (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور دوسری جگہ ارشاد کیا۔ ”لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ“ کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) افداک (معلوم کر سکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور ادراک رویت (دیکھنے سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لسن دعا کے واسطے بھی آتا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”رَبِّ بِنَا اَنْعَمْتَ عَلٰی فَلَن اَكُوْنُ.....“ پیش کیا گیا ہے۔

لَو: گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا اور ان شرطیہ کے برعکس ہے اُس کی امتناع کا فائدہ دینے اور اُس فائدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس بارہ میں کئی مختلف اقوال آئے ہیں ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اس واسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سے ربط دے دے جو کہ زمانہ ماضی سے متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے جس طرح کہ ان زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دال ہوتا ہے اور لَو بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ ابن ہشام کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے کیونکہ جو شخص لَو فَعَلَ کو سنے گا وہ اس سے بلا کسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہے کہ لَو استدراک جائز ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لَو جَاءَ زَيْدٌ اَكْرَمْتُهُ لَكِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ دُورًا قَوْلٌ ہے اور اس کا فائل ہے۔ سیبویہ کہ لَو اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگی۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اُس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا) پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لَو ایسا حرف ہے جو اس طرح کے فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اُس شے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوم عام طور پر نحو یوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اس کے قدم بقدم چلے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لَو بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کی امتناع پر دلالت کرتا ہے۔ پس تمہارا قول لَو حَيْثُ لَا كَرَمَتِكَ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَا نَفِذَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ“ اور ”وَلَوْ اَسْمَعْتُمْ لَتَوَلَّوْا“ کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدم نفاذ (چکنا نہ ملنا) اس وقت ہونا جبکہ ذکر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے اور پشت پھیرنا عدم سماع (نہ سنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول ہے یہ ہے ”لَو اِیَّیَا حَرْفٌ ہے جو کہ اپنی مابلی (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس کا مابلی (متصل) امر کسی تاکید کو لازم لیتا ہو مگر اس طرح کی یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے مثلاً لَو قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو کی مثال میں زید کے قیام پر منہی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اُس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے

کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم لے۔ مگر وہ بات یعنی زید کا قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا ابن ہشام اس بات کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی لو آیا ہے اُس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی (۲) لو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ“ میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہے۔ زخشری کہتا ہے جس وقت لَوْ کے بعد اُن واقع ہو تو واجب ہے کہ اُن کی خبر فعل ہوتا کہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہو سکے اور ابن حاجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیت کریمہ ”وَلَوْ اَنَّ مَافِی الْاَرْضِ“ میں باوجود اس کے کہ اُن لَوْ کے بعد آیا ہے لیکن اُس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا ابن حاجب کہتا ہے یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ اُن کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول ۔

لَوْ اَنَّ حَيًّا مَدْرَكَ الْفَلَاحِ

اِدْرَكَهٖ مَبْلَعُ الرِّمَاحِ

پیش کر کے دکھا دیا کہ اس میں اُن کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں اُن کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زخشری کو اُس کی اُسی طرح خبر نہیں ہو جس طرح وہ آیت لقمان سے بے خبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اُس کا پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت نہ رہتی وہ آیت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَذُوَالْوِ اَنَّهُمْ يَسَآذُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ“ ہے اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں اُن کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالیٰ ”لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ“ مگر زخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دماغی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت لو تمنی کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس لو کے بارہ میں گفتگو آ رہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر اس سے بڑھ کر عجیب امر یہ ہے کہ زخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرانی اس سے پہلے کہہ چکا تھا چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح الفیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ ان کا بیان اُس کے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اُس نے اسے اِن اور اُس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔ سیرانی کہتا ہے تم لَوْ اَنَّ زید اَقَامَ لاکرمۃ کہہ سکتے ہو مگر لو ان زید حاضر الاکرمۃ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس بات (مطلوب) فعل کا خاتم مقام ہو سکے یہ تو سیرانی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے ”وَ اِنْ بَّاتِ الْاَحْزَابُ يَوْمَذُوَالْوِ اَنَّهُمْ يَسَآذُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ“ کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اُن کی خبر صفت واقع کی ہے۔ مگر نحوی لوگوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے کہ اُس کو لیت کا قائم مقام کیا گیا ہے یعنی جس طرح لیتہم باذون کہا جاتا ہے اُسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے

لَوْ أَنَّهُمْ بَادَوْنَ فَرَمَايَلُوْا کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا جس کی نفی لَمْ کے ساتھ کی گئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی لَمْ کے ساتھ اُس کا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت لَوْ کے جواب میں غالباً (بیشتر) اس طرح پر آتا ہے کہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا" اور اُس کے مجرد اور لام آنے کی مثال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أَجَاجًا" اور فعل ماضی منفی میں بیشتر یہ بات ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے مثلاً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ (۳) زختری کا قول ہے۔ تمہارے قول لَوْ جَاءَ نِي زَيْدٌ لِّكَسْوَتِهِ لَوْ زَيْدٌ جَاءَ نِي لِّكَسْوَتِهِ اور لَوْ اَنَّ زَيْدًا جَاءَ نِي لِّكَسْوَتِهِ کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دینا اور ایک فعل کو اُنسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دینا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنی سے تعرض کرنا مطلوب نہیں جو کہ سادہ تعلق پر زائد ہو۔ دوسرے جملہ میں اُس تعلق مذکورہ کے ساتھ دو حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنی بھی شامل ہوتے ہیں اول یہ کہ شک اور شبہ کی نفی کر کے دکھایا جائے کہ جس کا نام لیا گیا ہے اُسے لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس کا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اُس کا تعلق نہیں اس کی مثال قولہ تعالیٰ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ ہے اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی اُن کی عطا کردہ تاکید اور اس بات سے آگاہ کرنا پایا جاتا ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اُس نے اس حق کو ترک کرنے کے ساتھ اپنے حصہ کو ضائع کر دیا اس مفہوم کی مثال قولہ تعالیٰ "لَوْ اَنْتُمْ صَبَرْتُمْ" یا ایسے ہی اور جملے ہیں۔ بس اس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے ان تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو۔

تنبیہ: زمانہ مستقبل (آئندہ) میں لَوْ شرطیہ بھی آیا کرتا ہے اور یہ لَوْ ایسا ہوتا ہے کہ اُس کے مقام پر اُن شرطیہ کو آنے کی صلاحیت ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ"۔ "وَلَوْ اعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ" اور لَوْ مصدر یہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح کا لَوْ ہے جس کی جگہ پر اُن مفتوحہ آ سکے اور لَوْ مصدر یہ کا وقوع زیادہ تر لفظ وُذِّ یا ایسی ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وُذِّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ"۔ "يُؤْذِ أَخْلَبَهُمْ"۔ "لَوْ يَعْمُرُ"۔ "يُؤْذِ الْمُجْرِمَ لَوْ يَفْتَدِي" یعنی رد (پھیرنا) تعمیر (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لَوْ تسمی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہ اس طرح کا لَوْ ہے جس کی جگہ پر لیت آنے کی صلاحیت ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةٌ فَلَتَكُوْنُ" اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل کے واسطے بھی لَوْ کا استعمال کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالیٰ وَلَوْ عَلٰی اَنْفُسِكُمْ سَ دٰی گئی ہے۔

لَوْ لَا: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور اس کا جواب فعل مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا اِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَبِحِّينَ لِلْبَيْتِ" اور جبکہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا كُنْتُمْ مِنْكُمْ مِنْ اٰخِذٍ اَبَدًا" اور اگر اس سے مل کر کوئی ضمیر آئے تو اس کا حق یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ہو جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا كُنَّا مُؤْمِنِيْنَ" (۲) یہ کہ لَوْ لَا بمعنی هَلَّا کے آئے یہ لَوْ لَا فعل مضارع یا اُس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی

ہیں) ہو۔ ٹھیس (برا بیختہ کرنا اُکسانا) اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ"۔ "لَوْ لَا" آخر تینی الی اجل قریب" اور فعل مضارع ہی میں تویح (برا بھلا کہنے) اور تدیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا جَاؤَا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"۔ "فَلَوْ لَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ"۔ "وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ"۔ "فَلَوْ لَا إِذَا جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا"۔ "فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ"۔ "فَلَوْ لَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا (۳) یہ کہ استفہام کے لئے آئے اس بات کا ذکر ہر یروی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا آخِرَتْنِي"۔ "لَوْ لَا انْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ" اور ظاہر یہ ہے کہ لولا ان دونوں آیتوں میں بمعنی ہلا کے آیا ہے (۴) یہ کہ نفی کے واسطے آئے اس بات کو بھی ہر یروی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنَتْ" یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اُس کے رہنے والے) بوقت آئے عذاب کے فَتَفَعَلَهَا اِيْمَانُهَا کہ نفع دیا ہو اُس کو ایمان نے۔ مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے اور اس بات کی تائید ابی کی قرأت فہلاً سے بھی ہوتی ہے اور اس وقت یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ: خلیل سے منقول ہے کہ اُس نے کہا قرآن شریف میں بجز قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں بھی لولا آیا ہے۔ وہ ہلاً ہی کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورہ فوق آیات کے لحاظ سے کلام کیا جاسکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ رَّاى بُرْهَانَ رَبِّهٖ" اور لولا امتناعیہ ہے اور اس کا جواب محذوف ہے یعنی لَهُمْ يَهَيَّا لَوْ اَقْعَهَا (بے شک وہ یوسف اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا" اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهَا" یعنی لا بد شاہ (وہ اُس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح لولا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے ہم کو موسیٰ خطمی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے آگاہ کیا ہم کو عبدالرحمن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور السدی نے ابی مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی فلولا آیا ہے اُس کے معنی فہلاً ہیں مگر دو لفظ سورہ یونس میں "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنَتْ فَتَفَعَلَهَا اِيْمَانُهَا" کہ اس میں خداوند کریم فرماتا ہے "مَا كَانَتْ قَرْيَةً" (کوئی قریہ نہ تھا) اور (۲) قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصل مراد عیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اُس لولا کی نسبت بمعنی ہلاً آنے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو حرف "قا" کے ساتھ مل کر آیا ہے یعنی فلولا۔

لَوْ مَا: بمنزلہ لولا کے ہے قال اللہ تعالیٰ "لَوْ مَا تَاتَيْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ" اور مالتی کہتا ہے کہ لَوْ مَا حرف کفیف ہی کے لئے آتا ہے۔

لَيْتَ: حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تمنیٰ اور تنوخی کہتا ہے کہ لَيْتَ تَاكِيْدِ تمنیٰ کا فائدہ دیتا ہے۔

لَيْسَ: فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اُس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اُس کے معنی ہیں زمانہ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانہ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے اور کہا گیا ہے وہ زمانہ حال اور اُس کے

ما سوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاسب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ "أَلَا يَوْمَ تَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ" سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لیس کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے ابن مالک کہتا ہے "اور لیس عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جس طرح تیریہ کے لئے نفی جنسی مراد ہوتی ہے مگر لیس کی اس خصوصیت کو بہت کم یا ور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ" سے دی گئی ہے۔

ما: اسمیہ اور حرفیہ و طرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے الذی کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ" میں ہے۔ موصولہ میں مذکر (مونث) مفردثنیٰ اور جمع سب کی حالت یکساں ہے اور اس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی برت لیا جاتا ہے غیر معلوم کی مثال "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا" اور معلوم کی مثال ہے "لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ" یعنی اللہ (خدا کو) ما اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جاسکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ "وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ" میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہو گئی ہیں اور یہ ما (موصول) بخلاف اپنے باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور ما اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی ائی شئی اور اس کے ساتھ غیر عاقل چیزوں کی اعیان (ذاتوں) اُن کے اجناس اور ان کی صفات اور اسی طرح ذی عقل کے اجناس (انواع) اور صفات کی نسبت سوال کیا جاتا ہے مثلاً مَا لَوْنُهَا. مَا وَلَاهُمْ. مَا تِلْكَ بِتَيْمِينِكَ يَا مُوسَى اور مَا الرُّحْمَنُ لیکن ما استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اُس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اولی العلم کے اعیان سے سوال نہیں کیا جاتا فرعون کا قول "وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ" اس طرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور بدین سبب موسیٰ نے اُس کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا مَا استفہامیہ کا الف حالت جر میں گرا دینا واجب ہے اور حرکت فتحہ باقی رکھنی چاہئے تاکہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور ما استفہامیہ کو ما موصولہ سے جدا ہنا سکے۔ مثلاً غَمَّ يَتَسَاءَ لُونٌ. فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا. لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ اور یہ (ما اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اس کی مثال ہیں مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا. وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ. فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ اور ما شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم ما اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا اور تعجب کہلاتا ہے جیسے فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ. قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ اور ما تعجبیہ کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیر کی قرأت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ "مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ" اور آئی ہے اور مَا کے اعراب کا کُل ابتدا کی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اُس کا ما بعد اُس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "بِعَوْضَةٍ فَمَا وَقَّهَا" (مثال نکرہ تامہ) اور قولہ تعالیٰ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ" یعنی نعم شینا یعظکم بہ (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ تم کو نصیحت کرتا ہے) اور نکرہ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فَبِعِزَّتِي لَعَنَ نَعِيمَ شَيْنَا هِيَ (یہ اچھی چیز ہے) اور ما حرفیہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہوتا ہے (ا) مصدر یہ اور اس کی دو قسمیں

ہیں۔ مصدر یہ زمانہ جیسے فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو اور مصدر یہ غیر زمانہ مثلاً "فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ" یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو (۲) نافیہ یہ یا تو عالمہ ہوتا ہے اور لیس کا عمل کرتا ہے جیسے "مَا هَذَا بَشَرًا . مَا هُنَّ امْهَاتُهُمْ . فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ" اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا مانافیہ غیر عالمہ ہوتا ہے مثلاً وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ . فَمَا رِبْحٌ تَجَارَتُهُمْ ابن حابط کہتا ہے مانافیہ زمانہ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ مانافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اس واسطے کہ اُس نے مَا کو نفی میں اثبات کی حالت میں قد کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قد تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اُسی طرح نفی میں مَا تاکید کے لئے آتا ہے اور مازاندہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اُسے عمل سے روک دیتا ہے جیسے إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ . كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وَجُوهُهُمْ . رَبِّمَا يُؤْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ "فَأَمَّا تَرِينَ . أَيَّامًا تَدْعُوا" "أَيَّامًا الْآجِلِينَ قَضَيْتُ . فَبِمَا رَحْمَةٍ . مِمَّا خَطَايَاهُمْ . مَثَلًا مَا بَعُوضَةُ الْفَارِسِ" کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقاموں پر اِما کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ نون تاکید کے ساتھ ضرور موکد کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مَا کے داخل ہونے سے فعل شرط اُسی تاکید سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جس طرح قسم کے بارے میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں مَا سے تاکید آ جاتی ہے اور ابوالبقاء کا قول ہے کہ مَا کی زیادتی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے۔

فائدہ: جن مقامات پر بھی مَا کے قبل لیس . لَمْ . لَا . يَآ . إِلَّا ان میں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ ما موصولہ ہوگا جیسے مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ . مَا لَمْ يَعْلَمْ . مَا لَا يَعْلَمُونَ . إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اور جہاں پر مَا کا وقوع کاف تشبیہ کے بعد ہو اُس جگہ مَا مصدر یہ ہوگا۔ حرف ہا کے بعد ما واقع ہو تو دونوں باتوں کا متحمل ہوگا یعنی اُس کے موصولہ اور مصدر یہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جاسکے گا جیسے بَمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ میں ہے اور جس مقام پر ما دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل علم یا ذرایت یا نظر کے باب سے ہو اس حالت میں ما کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہوگا۔ مثلاً "وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ"۔ "مَا أَدْرِي مَا يَفْعَلُ وَلَا بِكُمْ"۔ "وَلَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ" اور جس موقع پر قرآن میں مَا إِلَّا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے مگر ۱۳ حسب ذیل مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں (۱) مِمَّا اتَّيْمُوهُنَّ (۲) إِلَّا أَنْ يَخَافَا فَيُنْصَفَ مَا فَرَضْتُمْ . (۳) إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ بَعْضُ مَا اتَّيْمُوهُنَّ (۴) إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ . (۵) مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (۶) وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . (۷) وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ . (۸) إِلَّا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ . (۹) و (۱۰) الاسورہ ہود کی دو جگہوں پر۔ (۱۱) فَمَنْ خَصَّدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سَبِيلِهِ إِلَّا..... مَا قَدْ مَتَّمْ لَهُنَّ . (۱۲) وَإِذَا جَعَلْتُمْوَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ . (۱۳) وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ

مبدأ: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ ما استفہام کا اور ذا موصولہ ہو اور یہی تمام وجوہ میں سے رائج ترین وجہ ہے قولہ تعالیٰ "وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" میں رفع کے ساتھ جبکہ عفو کو قرأت کیا جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں عفو ہے کیوں کہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے۔ (۲) یہ کہ ما استفہامیہ ہو اور ذا اسم اشارہ (۳) یہ کہ ما ذا کا پورا لفظ ملحظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور بات قولہ تعالیٰ "مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ" کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجوہوں سے بھی بڑھ کر رائج تر ہے۔ یعنی يَنْفِقُونَ الْعَفْوَ (۴) یہ کہ ما ا پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شے یا موصول بمعنی الذی ہے (۵) یہ کہ مدامدہ اور ذا اشارہ کے لئے اور (۶) یہ کہ ما استفہامیہ ہے اور ذا ازائدہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کے مطابق بناؤ۔

معی: استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے "مَتَى نَصْرُ اللَّهِ" اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔ مع: بعض لوگوں کی قرأت "هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِي" میں اس کے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے حالانکہ اس آیت میں مع بمعنی عند کے آیا ہے اور مع کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقت کے لئے آتا ہے مثلاً "وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجَّانُ فَتَيَانٍ: أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ. لَنْ نُرْسِلَهُ مَعَكُمْ" اور گاہے مع سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ" — "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" میں ہے اور (یہ بات کہ) اِنِّیْ مَعَكُمْ. اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا. وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا كُنتُمْ. اِنَّ مَعِیْ رَبِّیْ سَیِّئَاتِیْهِنَّ کی مثالوں میں (مع کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جاسکتے ہیں کیونکہ خداوند کریم جسم و جہت سے منزہ ہے وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہو سکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) معونت اور حفظ مراد ہے راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مع مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔

مِنْ: حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے (۱) سب سے زیادہ مشہور معنی ابتداء غایت کے ہیں خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ. اِنَّهُ مِنْ سُلَیْمَانَ. (۲) تبعیض کے معنی میں یوں کہ اُس کی جگہ پر لفظ بعض کو بلا تکلف لاسکیں۔ مثلاً حَتّٰی تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّوْنَ اور ا کی قرأت ابن مسعود نے بعض مِمَّا تُحِبُّوْنَ کی ہے۔ (۳) بمعنی تہمین اور اکثر اس معنی میں مِنْ کا وقوع مِمَّا اور مِمَّا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا يَفْتِخِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ" — "مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ" — "مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ" اور مِنْ کے دونوں مذکورہ لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں۔ فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ اور اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ (۴) بمعنی تعلیل مثلاً مِمَّا خَطَايَاهُمْ. اغْرِقُوا: يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ "فِي أَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ" (۵) اور فصل بالہمزلہ کے لئے اور نیز مِنْ دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ. (۶) بدل کے واسطے مثلاً "أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ" یعنی آخرت کے بدلہ میں اور "لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ فِرَاقَكُمْ فِي الْأَرْضِ" یعنی تمہارے بدلہ میں (۷) عموم کی تخصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً "وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ" کشف

میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ من استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ میں بنا۔ (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے (۸) حرف یا ک معنی میں جیسے ”يَنْظُرُونَ مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ“ یعنی بہ (۹) بمعنی علی جس طرح ”وَنَصْرَنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ لِعَنِي عَلَيْهِمْ“ (۱۰) بمعنی فی مثلاً اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ یعنی فیہ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعی سے مروی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ“ میں من بمعنی فی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ سے ہویدا ہوتی ہے۔ (۱۱) بمعنی عن جیسے قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا لِعَنِي عَنْ هَذَا (۱۲) بمعنی عِنْدَ مَثَلًا لَنْ تَغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ“ یعنی عند اللہ۔ (۱۲) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائد ہوا کرتا ہے۔ من زائدہ نفی نہیں اور استفہام میں آتا ہے جیسے ”وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ“ ایک جماعت نے من زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ يُجَلُّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ يَعْصُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ“ کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کاش اگر ابراہیم علیہ السلام نے اپنی دعا میں ”اجْعَلْ أَفْنِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانہ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اس کی زیارت کے شائق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے أَفْنِدَةَ مِنَ النَّاسِ“ کہہ کر تخصیص کردی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ اگر کہیں ابراہیمؑ نے ”فَاَجْعَلْ أَفْنِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کے لوگ بھی خانہ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہؓ اور تابعینؓ کے من ہے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے اور بعض علماء کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہل ایمان کو مخاطب بنا کر يَغْفِرْ لَكُمْ فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ من کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورہ احزاب میں فرماتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ اور سورہ انفصاف میں ارشاد کرتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ..... يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کے وعدہ کے ساتھ من کو وارد کیا ہے جس طرح کہ سورہ نوح میں ”يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“ اور اسی طرح سورہ ابراہیم اور سورہ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تاکہ دونوں فریقوں کیلئے ایکساں وعدہ نہ ہونے پائے یہ قول کشاف میں ذکر کیا گیا ہے۔

من: فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے ”وَلَهُ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ. وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ“ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِيهِ“ اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ بَعَثْنَا مَنْ مَرَقِدْنَا اور نکرہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ یعنی فرق۔ (ایک فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مؤنث اور مفرد و غیرہ میں ایکساں ہونے کی حیثیت سے مآ کی طرح ہے اور مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے اور مآ کی حالت اُس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے اس بات کا راز یہ ہے کہ مآ بہ

نسبت من کے کلام میں ژاند واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے لہذا جس چیز کے مواضع ژاند تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اُس کو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کے اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے ابن الانباری کہتا ہے من کا ذی علم کے ساتھ اور ماکا غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف ان دونوں کے موصولہ ہونے کی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ ماکا اور من میں جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی۔

مہمّا: چونکہ اس کی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اس واسطے یہ اسم ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”مہمّا تائبہ“ زخشری کہتا ہے اس مثال میں مہمّا پر بہ کی ضمیر اور بہا کی ضمیر دونوں بلحاظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہے اور مہمّا غیر از زمانہ مالا یعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اُس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اس کی اصل ماکا شرطیہ اور ماکا ژاندہ کا اجتماع ہے اور پہلے ماکا الف تکرار دور کرنے کے لئے ہا سے بدل دیا گیا۔

نون: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) اسم ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ“ (۲) حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اول نون تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلا یہی مثلاً یُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا اور تَنْسَفَعَا بِالنَّاصِيَةِ کہ ان مثالوں میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں صرف انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں ایک شاذ قراءت میں قرآن کے اندر نون تاکید خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ ”فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءَ وُجُوهَكُمْ“ اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں الْقِيَافِ جَہَنَّمَ پائی جاتی ہے۔ اس کو ابن جنی نے اپنی کتاب الحشَب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یائے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو۔ مثلاً فَاغْبُذْنِي، لِيَحْزُنَنِي یا کوئی حرف اُس یائے متکلم کا ناصب ہو۔ تب بھی اُس پر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ يَا لَيْتَنِي، كُنْتُ مَعَهُمْ اور اُس یائے متکلم پر جو لُذْن کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا ہے اور اسی طرح مِن اور عَنْ کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلم پر بھی۔ مجرور بہ لُذْن کی مثال قولہ تعالیٰ ”مِنْ لَّدُنِّي عَذْرًا“ ہے اور مجرور یہ مِن وَعَنْ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي“

تَنوِين: ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں اس کے اقسام بہت سے ہیں۔ (۱) تنوین تمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے مثلاً هَذِي وَرَحْمَةٌ اور وَالْأَنْبِيَاءُ عَادُوا أَخَاهُمْ هُوَذَا اور أَرْسَلْنَا نُوحًا (۲) تنوین تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تاکہ اُن کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کر سکے مثلاً جس شخص نے اُب کو تنوین کے ساتھ قرأت کیا ہے اُس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ میں لاحق ہوئی ہے وہ تنوین تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے هُنَّ هُنَّ کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک اُس میں بھی تنوین تنکیر ہے۔ (۳) تنوین مقابلہ یہ تنوین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَالِحَاتٍ (۴) تنوین عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مفاعیل (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں جیسے ”وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ“ اور وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کل اور بعض اور اُن کا مضائقہ الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”كُلُّ فِيْ فَلَكٍ يَسْبَحُونَ“۔ ”فَضَّلْنَا

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ - "أَيَّامًا تَدْعُوا" یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں مثلاً وَأَنْتُمْ حَنِيدٌ تَنْظُرُونَ یعنی حین اِذَا بَلَغَتِ الرُّوحُ الْحُلُقُومَ (جس وقت کہ روح گلے میں آگئی) اور یا اِذَا کے بدلہ میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے اِذَا کے بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کے پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے مثلاً وَأَنْتُمْ اِذَا لَمِنَقِ الْمُقَرَّبِينَ یعنی اِذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آؤ گے) (۵) تنوین الفاصل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تنوین ترنم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تنوین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے چنانچہ زخشری اور دیگر لوگوں نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوَارِیُوَا (مثال اسم) وَاللَّيْلِ اِذَا یَسِرُ (مثال فعل) اور کَلَّا سَیَكْفُرُونَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نعم: جواب کا حرف۔ خبر و ہندہ کی تصدیق۔ طالب کے لئے وعدہ اور خبر در یافت کرنے والے کو واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اس کے عین کو جا کے ساتھ بدل دینا اُس کو کسرہ دینا اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنانا کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

نعم: فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آیا کرتا ہے۔ اس کی گودان نہیں آتی۔

ہ: ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالت جر اور حالت نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ یَحَاوِرُهُ اور غیبت غائب ہونے کا حرف ہے اور یہ اِیَّا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِیَّاهُ) اور سکتہ (وقف) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً مَا هِیَہ۔ کِتَابِیہ۔ حِسَابِیہ۔ سُلْطَانِیہ۔ مَالِیہ۔ لَمْ یَتَسَنَّہ اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

ہا: اسم فعل بمعنی خُذ (لے) وارد ہوتا ہے اس کی الف کا بد جائز ہے اور اس حالت میں وہ تشبیہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے مثلاً هَاؤُمُ الْقِرَاءُ وَ کِتَابِیہ اور مؤنث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا اور حرف تشبیہ ہوتا ہے اور یہ اِشْم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً هَوْلًا۔ هَذَا اِنْ خَصْمَانِ۔ هَاهُنَا وَاُسُ رَفْع کی ضمیر پر آتا ہے جس کی اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو۔ جیسے هَا اَنْتُمْ اَوْلَادِی اور نداء میں اِی کی صفت پر آیا کرتا ہے جس طرح یَا اَیُّهَا النَّاسُ میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اس ہا کا (جو اِی کی صفت پڑتا ہے) الف حذف کر دینا جائز ہے اور بلحاظ اتباع کے اس کے (ہے) کو ضمہ دینا بھی جائز ہے چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے "اَیُّہُ الثَّقَلَانِ" بحالت وصل کو ضمہ دے کر قراءت کیا گیا ہے۔

ہات: فعل امر ہے اس کی گردان نہیں آتی اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

ہل: حرف استفہام ہے اس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق کی طلب کی جاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنْ مشدودہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے۔ جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرف عطف) اُس کے بعد آتا ہے۔ ابن سیدہ کا قول ہے کہ "ہل کے بعد حرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اُس کی تردید قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیوں کہ اس میں هل کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هل قَدْ کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "هَلْ اَتَى عَلَى الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے اور نفی کے معنی میں

بھی آیا کرتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ ان کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا۔

هَلَمْ کسی شے کی طرف بلانے کا کلمہ ہے اور اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس کی اصل هَاوَلَمْ تھی اور اس کا ماخذ لَامْتُ الشَّيْءَ إِذَا أَصْلَحْتَهُ جبکہ تو نے اُس شے کو درست کیا ہو ہے الف حذف کر دیا گیا اور دو جدا گانہ کلموں کو باہم ترکیب دے دی گئی اور دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اُس کی اصل هَلْ اُم تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا هَلْ لَكَ فِىْ كَذَا (کیا تجھ کو فلاں بات کا شوق ہے) اُمہ یعنی پھر اُس کا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دے دئے گئے۔ حجازی لغت یہ ہے کہ اس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اس قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں۔

هُنَا: مکان قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے ”إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ“ اس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ اور گاہے وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ اور هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ کی مثالوں میں ہے۔

هَيْتَ: اسم فعل ہے بمعنی اَسْرِعْ وَاذِدِرْ یہ بات کتاب الحسب میں کہی گئی ہے اور اس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جن میں سے کسی میں هَيْتَ ہا اور تا دونوں کو فتح دے کر بعض میں هَيْتَ کسرہ ہا اور فتح تا کے ساتھ کسی میں هَيْتَ فتح ہا اور کسرہ تا کے ساتھ اور بعض میں هَيْتَ فتح ہا اور ضمہ تا کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے اور هَيْتَ بروزن هَيْتَ بھی اس کو پڑھا گیا ہے اور یہ فعل ہے جس کے معنی ہی تہیات (میں آمادہ و تیار ہو گیا) اور اسی کی قراءت هَيْتَ بھی ہے جو فعل ہے بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)۔

هَيْهَاتَ: اسم فعل ہے بمعنی بَعْدُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی ”هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ“ زجاج اُس کے معنی میں کہتا ہے الْبَعْدُ لِمَا تُوعَدُونَ (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج اسی غلطی میں مآ پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا ورنہ اُس کی عبارت میں بَعْدُ الْأَمْرُ لِمَا تُوعَدُونَ اِیْ لَا جِلْہ تھی بوجہ اُس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا) لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں لام تبیین فاعل کا انا جائے اور هَيْهَاتَ کے بارہ میں کئی لغتیں ہیں جن کے ساتھ وہ پڑھا گیا ہے یعنی فتح ضمہ اور زیر کے ساتھ پھر تینوں اعرابوں میں تنوین دے کر اور بغیر تنوین کے بھی اس کی قراءت کی گئی ہے۔

واو: عاملہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے واو جارہ قسم کا واو ہے۔ مثلاً وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ اور قرآن میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ واو بمعنی مع اہل کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے جیسے ”وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصّٰبِرِيْنَ“۔ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَا تُكَذِّبْ بَيِّنَاتِ رَبِّنَا وَنُكُونُ“ اور کوفیوں ہی کے نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور

اعراب کا مقتضی تھا مگر اُس کو اُس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی جانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ "الَّذِي جَعَلَ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" نصب کی قراءت میں اور واو غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں (۱) واو عطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے ایک شے کو اُس کی ساتھی چیز پر عطف کر دیتا ہے۔ جیسے فَاَسْجِنَاهُ وَاَصْحَابَ السَّفِينَةِ اور یہی واو عاطفہ ایک شے کو اُس سے سابق کی شے پر عطف کیا کرتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "ارْسَلْنَا نُوحًا وَاِبْرَاهِيمَ" میں ہے اور لاحق (جو سابق کے بعد ہو) اُس پر بھی عطف کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يُوحِي اِلَيْكَ وَالِي الدِّينِ مِنْ قَبْلِكَ" واو عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ اِمَّا کے ساتھ نفی کے بعد لانا فیہ کے ساتھ اور لَكِنْ کے ساتھ مقرر ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كَفُورًا" یہاں اِمَّا کے ساتھ مقرر ہوا ہے "وَمَا اَمْوَالُكُمْ وَلَا اَوْلَادُكُمْ" اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور لا کے ساتھ مقرر ہوا ہے اور "وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ" کہ اس میں اُس کا اقتران لکن کے ساتھ ہوا ہے۔ اس کے ماسواہ اکائیوں (ایک سے نو تک) کو دہائیوں (بیس سے نوے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جس کی مثالیں یہ ہیں وَمَلَأْنَاهُ زُرْسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلِلْمُؤْمِنَاتِ اور ایک شے کو اُس ہم معنی (مرادف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً صَلَوَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةً اِنَّمَا اَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے "رُؤُوسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ" (کہ اس میں ارجل کو جردیئے جانے کی وجہ اُس کا روس مجرور کے قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ واو عاطفہ او کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ مالک نے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ..." کو اُسی پر محمول کیا ہے اور یہ واو عاطفہ تعلیل کے واسطے بھی آتا ہے جس کے متعلق خازن نجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل خیال کیا ہے۔ (۲) واو استئناف (آغاز کلام) جیسے "ثُمَّ قَضَىٰ اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ لَنَسِينَكُمْ وَلَقَوْفِي الْاَرْحَامِ - وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَاهَادِي لَهٗ وَيَذَرُهُمْ رُفْحَ كَعِيسٍ" اس کے ساتھ اس لئے کہ اگر یہاں واو عاطفہ ہوتا تو لَقَوْفِي اور اجل کو نصب دیا جاتا اور اُس کا مابعد مجزوم ہوتا۔ (۳) واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے وَلَنَحْنُ لَنَسْبَحُ بِحَمْدِكَ يَغْشَى طَائِفَةٌ مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ اَهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ لَئِنْ اَكَلَهُ الذَّنْبُ وَلَنَحْنُ غَضَبَةٌ اور زخمری نے کہا ہے کہ واو حالیہ اُس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اُس کے اُس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ موصوف کے لئے ثبوت صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واو حالیہ جملہ موصوفہ پر اُسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِتُهُمْ كَلْبُهُمْ" (۴) واو ثمانیہ اس کو ایک جماعت نے مثل خریا بن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا اور کہا ہے کہ اہل عرب شمار کرتے وقت سات (سبعة) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سبعة عدد تام (کامل) ہے اور اُس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ متائف از سر نو شروع ہونے والا ہے چنانچہ اُن لوگوں نے واو ثمانیہ کی مثال قولہ تعالیٰ "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ" الی قولہ "سَبْعَةٌ وَثَامِتُهُمْ كَلْبُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ" الی قولہ تعالیٰ "وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ" قرار دینی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مُسْلِمَاتٍ... اِلَى وَاَبْكَارًا" میں بھی آخری جملہ کا واو ثمانیہ ہے۔ مگر واو ثمانیہ کا عدم ثبوت صواب (درست)

ہے) اور ان سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔ (۵) واو زائدہ اس کی صرف ایک مثال قولہ تعالیٰ "وَتَلَّهَ
لِلْجِبِّينَ. وَنَادَيْنَاهُ" سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں نَادَيْنَاهُ کا واو زائدہ ہے۔ (۶) اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو۔ مثلاً
الْمُؤْمِنُونَ. وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ. قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَفْعَلُونَ (۷) جمع مذکر کی علامت کا واو۔ طی کی لغت میں
اور اس کی مثال ہے وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ (۸) وہ واو جو ہمزہ استفہام مضموم
ما قبل سے بدل کر آیا ہو اس کی مثال ہے خلیل کی قراءت "وَالْيَهُ النَّشُورُ. وَأَمْتُمْ قَالِ فِرْعَوْنُ وَأَمْتُمْ بِهِ (اس کی اصل
آمْتُمْ تھی)

وَيُ كَانَ: کسائی کا قول ہے کہ یہ تدم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے۔ اس کی اصل وَيْلَكَ جس میں کاف ضمیر
مجرور ہے اخفش کا بیان ہے کہ وی اسم فعل بمعنى اعجب ہے اور کاف حرف خطاب اور اَن لام کے مضمّر کئے جانے کی بنیاد پر آیا
ہے اُس کے معنی ہیں اَعْجَبُ لَانَّ اللّٰهَ (کہ میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے) اور خلیل کا قول ہے کہ وی تھا اور
كَانَ ایک مستعمل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہے "وَيُ كَانَهُ" تین وجوہ کا احتمال رکھتا
ہے (۱) یہ کہ وَيْکَ ایک حرف اور اَنّہ دوسرا حرف ہو اور اس کے معنی ہوں اَلَمْ تَرَوْا (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔ (۲) یہ کہ
اُن کی اصلیت پہلی مذکورہ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اُس کے معنی ہوں وَيْلَكَ (خرابی ہو تیری) اور اس وجہ سے یہ ہے کہ
وَيُ کلمہ تعجب ہو اور كَانَهُ جدا گانہ کلمہ ہو جن کی کثرت استعمال سے باعث تلمطی سے اُسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے جس طرح
کہ يَنْبُؤْم کو وصل کر دیا گیا۔

وَيْلُ: اصمعی کہتا ہے۔ ویل تقبیح (برائتانا) ہے خداوند کریم فرماتا ہے "وَلَكُمْ الْوَيْلُ بِمَا تَصِفُونَ" اور کبھی یہ کلمہ
حسرت کہنے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھ دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا وَيْلَتَنَا يَا وَيْلَتَنَا اَعْجَزْتُ" الحربی
نے اپنی کتاب فوائد میں اسماعیل کے طریق پر بواسطہ ابن عباس ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہے اور ہشام اپنے
باپ عروہ سے اور وہ ام المؤمنین عائشہ سے راوی ہے کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا۔ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
"وَيُحْك" تو میں نے اس بات کو برا مانا میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ((حَسْبُكَ)) بی بی
صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتے ہو کہ وَيُحْك اور وَيُسْك رحمت کے کلمے ہیں۔ ان سے ڈرنے اور بڑا ماننے کی کوئی وجہ
نہیں۔ مگر البتہ وَيْلُ سے ضرور ڈرنا چاہئے۔

يَا: اندائے بعید کا حرف ہے (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقتاً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت
استعمال اسی حرف کے حصہ میں پڑی ہے لہذا حذف کرنے کے وقت اس کے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا مثلاً رَبِّ
اغْفِرْ لِيْ اور يُوسُفُ اَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور اِيْهٰكِيْ ندا صرف اسی یا کے ساتھ کی جاتی ہے زخشری کہتا ہے یہ تاکید کا
فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اس کے بعد آیا ہے وہ نہایت قابل لحاظ ہے اور اُس کا ورود تنبیہ
کے واسطے بھی ہوا کرتا ہے اسی حالت میں یہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً لَا يَسْجُدُوْا. يٰكَيْفَ قَوْمٍ يَعْلَمُوْنَ.

تنبیہ: جو حروف قرآن میں واقع ہیں اب میں مفید اور مختصر طریقہ پر اُن کی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے
ان کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اس واسطے پر ہیز کیا کہ اُس کا موقع فن عربیت (زبان دانی) اور علم نحو

کی کتابیں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہے نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مد نظر ہو جس میں بے حد طوالت ہو جاتی ہے۔

اکتالیسویں نوع

اعراب قرآن

علماء کی ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مثلاً کی اس کی کتاب خاص کر مشکلات قرآن پر لکھی گئی ہے الحونی اس کی کتاب بہ نسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارہ میں بہت واضح ہے۔ ابوالقاء الطبری اس کی تالیف نے شہرت خوب پائی السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارے میں سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی مگر اس میں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن سفامتی نے اسے خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے پر ہے۔

اس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا اور کلام کرنے والوں کے اغراض سے آگاہ بناتا ہے۔ ابو عبید نے اپنی کتاب فضائل میں عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو۔ اسی طرح لحن، فرائض اور سنن کو بھی سیکھو (لحن لب ولہجہ اور صحت تلفظ) اور یحییٰ بن عتیق سے روایت کی ہے اس نے کہا میں نے حسنؓ سے کہا ابا سعید کیا ایک شخص عربی زبان دانی کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اس کے ذریعے سے اپنا لب ولہجہ خوشنما بنائے اور قراءت قرآن کو درست کر سکے۔ حسنؓ نے جواب دیا ”یا ابن اخی۔ تم اس کو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہو اس کی وجہ کے نہ معلوم ہونے سے عاجز رہ جاتا اور اس کے بارے میں (غلط پڑھ جانے کے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔“

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے۔ (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرے اور ایسے شخصوں پر چند امور کی رعایت واجب ہے جو حسب ذیل ہے۔

اول: اس پر پہلا فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دے کر اعراب دینی کا ارادہ کرتا ہے اس کے معنی سمجھ لئے کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) کو اعراب نہیں کیوں کہ ان کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف خداوند کریم ہی جانتا ہے۔ علماء نے کہا ہے ”وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤَدِّثُ كَلَامَهُ“ کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نصب اس لفظ کی مراد پر موقوف ہے۔ لہذا اگر کلامہ میت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور یؤدث کمان کی خبر ہے یا

صفت اور کان نامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور کَلَالۃُ اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ کَلَالۃُ میت کا اسم نہ ہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذَا کَلَالۃِ (اس کی اصل عبارت رہی ہوگی ذامضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بنزع خافض کر دیا) اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا۔ اور یا لفظ کَلَالۃُ قرابت کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل یُورث کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ“ میں اگر المثنیٰ سے قرآن مراد ہے تو مین تبعیض کے لئے ہے اور اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو مین بیان جنس کے واسطے آیا ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُ“ میں تُقَاتُ اگر بمعنی اتقا ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی متقی کے ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یہ ارمات کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے قولہ تعالیٰ ”غُشَاءٌ أَخْوَى“ میں أَخْوَى سے اگر خشکی اور بے کے باعث سیاہ ہو گئی ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غُشَاءُ کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہی) ہو جانا مراد ہے تو الْمَرُوعِ کا حال پڑا ہے ابن ہشام کہتا ہے۔ بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والی یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت لغزش ہو گئی ہے جنہوں نے اعراب دینی میں محض ظاہر لفظ کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ“ کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ أَنْ نَفْعَلَ کا عطف أَنْ تَتْرُكَ ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ انہوں (شعبیہ) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو ان کی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف ما پر عطف ہے جس کے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام کے معنی أَنْ تَتْرُكَ أَنْ نَفْعَلَ ہیں یعنی کیا ہم اس بات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صرف کریں اور مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینی والا شخص بظاہر أَنْ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور ان کے مابین حرف عطف بھی پاتا ہے لہذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم: یہ کہ اس بات کی رعایت کرے جس کو صناعیت چاہتی ہے کیونکہ بسا اوقات معرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ صناعیت کی صحت پر غور نہیں کیا کرتا اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے اس طرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ ”وَلْتَسْمُودَ فَمَا أَبْقَى“ ہے کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ متلافیہ صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اس واسطے اس کا مابعد اس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں ثمود کے منصوب ہونے کی وجہ اس کا عادی پر معطوف ہونا یا اَهْلَكَ فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اَهْلَكَ ثمود ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کر دیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لَا غَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ“ اور ”لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ“ کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لا کے اسم سے متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے بدیں وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے جو فی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَنَظَرُوا بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ“ میں رَف با (جارہ) نَظَرُوا کے ساتھ متعلق ہے بدین سبب باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آتا ہے اور اسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق

اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیت کریمہ ”مَلْعُونَيْنِ اَيْنَمَا تَقِفُوا“ کے بارے میں کہ مَلْعُونَيْنِ تَقِفُوا يَا اَيُّهَا تَقِفُوا کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں ملعونین باعتبار ذم (مذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم: یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ ایسے اصول کی طرف نہ جا پڑے جس کا ثبوت زبان لغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہ کا قول آیت کریمہ ”كَمَا اَخْرَجَكَ رَبُّكَ“ کے بارہ میں کہ کما میں کاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اس بات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کر کے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اُس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔ ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اس بات سے ہوتا ہے کہ کاف واو قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے واطلاق ما الموضلة على الله اور بطل الموصول بالظاهر وهو فاعل اخرجك وبناب ذلک الشعر (اور ماموصولہ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر کے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخرجك فاعل ہے۔ ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے) اور اس آیت کے بارہ میں سب سے بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور مل کر ایک مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا یہ ہے بذہ الحال فی تیفلک للغزاة علی ما رایت فی کراہتہم لہا کحال اخرجک للحرب فی کراہتہم لہ یعنی اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموال غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جبکہ تم اُن کو جنگ کے لئے اُن کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے۔ یا جس طرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَتْ“ حرف تاء کی تشدید کے ساتھ قراء کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی ت ہے جو فعل ماضی کے اول میں زائد آیا کرتی ہے۔ مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت ”اِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَتْ“ ہے تاء وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تاء وحدت تَشَابَهَتْ کی تاء میں ادغام کر دی گئی اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو بجنس حروف میں ہوا۔

چہارم: معرب کو دور از کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اُسے چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں دور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور نکثیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے اور یا محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اُس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز ہی نہیں ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اُس کو چاہئے کہ بغیر کسی بے جا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَقِيلَ لَہ“ (جریا نصب کے ساتھ) کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اُس کے محل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ برسر غلط ٹھہرایا گیا اور درست یہ ہے کہ وہ وَقِيلَہ بالجزم ہے اور بالنصب قال فعل مقدر کا

مفعول مطلق اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالیٰ "أُولَئِكَ نُنَادِيكَ مِنْ سَحَابٍ بَغِيدٍ" سے وہ کسی میں بتا رہا ہے اور نہ یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ "وَرَنْدُكَ ذِي الذِّكْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا جواب "إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ" ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ اس میں یہ بات ہے کہ جواب محذوف ہے یعنی "مَا أَلَامُوا لِمَا زَعَمُوا وَإِنَّهُ لَمُفْجِرٌ أُولَئِكَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ" ان میں سے کوئی ایک اس کا جواب ہے ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ" میں جُنَاح اور عَلَيْهِ پر اعراء قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اعراء ضعیف ہے بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا" کے بارے میں ایسا کہا جائے کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اعراء کا فصیح ہونا ہے قولہ تعالیٰ "لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ" کے بارے میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔ قولہ تعالیٰ "تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ" کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے کہ اس کی اصل أَحْسَنُوا تھی پھر وہ اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہے وہ بھی غلط کہتا ہے اور درست یہ ہے کہ أَحْسَنُ کا رفع ایک مبتدا کی تقدیر پر ہے یعنی دراصل هُوَ أَحْسَنُ تھا قولہ تعالیٰ "وَإِنْ تُصَبِّرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ" ضمہ را کے ساتھ جس کو تشدید بھی ہے اس کی بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "إِنَّكَ أَنْ بَصَرٌ أَخْوَكُ تَصْرَعُ" کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ يُضَرُّكُمْ میں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُم کی پیروی میں اُسے ضمہ دیا گیا) ورنہ وہ دراصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَأَرْجُلُكُمْ" کو مجرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے یوں کہ جر جوار بذاتہ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔ چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جر علی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ أَرْجُلُكُمْ کا عطف بِوُجُوهِكُمْ پر ہے اور اس کا مدعا موزوں پر مسح کرنا ہے ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوع (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اُس کے اس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "نُسْجِي الْمُؤْمِنِينَ" کی قراءت پر اس کے بارے میں مختلف قول آئے ہیں (۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اُس کے آخری حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھہراتا ہے۔ (۲) کہ یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل نسجی دوسرے حرف کو سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا اور (۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل نسجی تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدود تھا پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجالس کا حذف ہونا فقط حرف تا میں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی۔

پنجم: یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہر و جوہ کا استیفاء کر لے جن کا احتمال لفظ سے ہو سکتا ہے چنانچہ وہ مثلاً "سَبَّحَ اسْمُ رَبِّكَ الْأَعْلَى" کے بارے میں کہے کہ اس میں اعلیٰ کا رب اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور

۱۔ الزام بقدر کا امر معمول جو جو تہذیب کی طرف مندرجہ بالا کرتا ہے جیسے اغاک اغاک یعنی الزام اغاک تہذیب کی ہر ایک قسم "اصطلاحات کشف"

قوله تعالى "هَذِهِ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ" میں الَّذِينَ کا (تابع) اور مقطوع علی نصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اس کو منصوب ٹھہرانے کے واسطے اعنی یا امدح فعل کا اخبار ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ ہو کو مضمّر ٹھہرا کر الَّذِينَ کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم: یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے ورنہ ان کا لحاظ نہ کرنے کی حالت کے جواب اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے زخشری نے قوله تعالى "مَلِكِ النَّاسِ. إِلَهِ النَّاسِ" کے بارہ میں غلطی کی ہے کہ اُن کو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت میں جس کی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسے ہی زخشری نے قوله تعالى "إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُّمِ أَهْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اُس نے تَخَاصُّم کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب دیا ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور درست یہ ہے کہ یہاں پر تخاضم بدل واقع ہوا ہے اور قوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ اور سَنُعِيدُهَا سَبِيْرَتَهَا الْأُولَىٰ دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرف مکان کی شرط ابہام ہے اور درست یہ ہے کہ اس کا نصب بخيال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرف جر الی تھا پھر قوله تعالى "مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اَعْبُدُوا إِلَهًا" میں اُن کو مصدر یہ قرار دینا اور اُس کو مع اُس کے صلہ کے عطف بیان علی الہاء (ہ جو کہ یہ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اس واسطے درست نہیں ہو سکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی اسی طرح اُس کا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جس کو ابن ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے اور پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امر دوم میں ہو۔

ہفتم: یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہد کے اُس کے خلاف پایا جائے گا چنانچہ قوله تعالى "وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" کو زخشری نے "فَالِقُ الْخَيْبِ وَالنَّوْىِ" پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اُس کو لازم تھا کہ اُس کا عطف "يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ" پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے۔ (یعنی مخرج اسم ہے اور اُس کا عطف فائق اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ "يُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص کبھی بتلائے خطا بتایا گیا ہے جس نے قوله تعالى "ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" میں ریب پر وقف کیا اور فیہ کو ہڈی کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ السجدہ میں قوله تعالى "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" اُس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قوله تعالى "وَلِمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس میں ربط دینے والا امر (رابطہ) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنے والوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اُس کا یہ قول بھی غلط ہے اور

درست یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ“ کیونکہ یہاں خداوند کریم و انکم نہیں فرمایا اور نہ صابر اور عاقر کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں انکم کا ورود ضروری تھا۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ“ کے بارہ میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور۔ بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں حرف باء مجرد آئے ہیں وہ سب بلا کسی استثناء کے منصوب ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ“ کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں اسم کریم اللہ مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم اللہ فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ“۔

تنبیہ: (۱) اور اسی طرح اگر بعینہ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قرأت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اس حالت میں سزاوار ہے کہ اُس قرأت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اُسے ترجیح دی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ“ کہ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر ”وَلَكِنَّ ذَالِبرِّ“ تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ اس کی عبارت تھی مگر پہلے قول کی تائید اس قرأت سے ہوتی ہے کہ اُس کو وَلَكِنَّ الْبَارِ بھی پڑھا گیا ہے (۲) اور گاہ ایسی مثال یاد دلائی جاتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالات میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہئے کہ اُس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا“ کہ یہاں پر موعدا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ بشیادت لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال (۳) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور (۴) مَكَانًا سَوِيًّا کی شہادت سے ظرف مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے اور جبکہ مَكَانًا کو مَوْعِدًا سے بدل ڈال کر اعراب دیں اور نُخْلِفُهُ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہو سکتی ہے۔

ہشتم: رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہئے اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سلسلہ سبیل کو جملہ امر یہ بنایا اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں ”سَلْ طَرِيقًا مَوْصِلَةً إِلَيْهَا“ (کوئی ایسا راستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اُسے غلطی پر بتایا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَلْ سَبِيلًا لِّاَلْگ الگ کر کے لکھا جاتا اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ هَٰذَا لَسَاجِرَانِ“ کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ یہ ان اور اس کا اسم ہے یعنی ان قصہ کے لئے آیا ہے ذان مبتدا ہے لَسَاجِرَانِ اس کی خبر باہم مل کر پورا جملہ ان کی خبر پڑا ہے وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو منفصلہ اور هٰذَا ان کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اُس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی یا ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ“ کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ الَّذِينَ پر جو لام آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور الَّذِينَ مبتدا اور اُس کے بعد کا جملہ اُس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلَا لکھا گیا ہے اَيْهَمْ ”أَشَدُّ“ میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اُن کی کو اضافت سے مقطوع بتانا بھی اسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اَيْهَمْ ملا کر لکھا گیا ہے یا قولہ تعالیٰ وَإِذَا كَانُوا لَهُمْ أَوْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِخَيْرٍ أُولَٰئِكَ هُمُ السَّاجِدُونَ کی بابت یہ کہنا کہ هُمْ اس میں ضمیر مرفوع اور واد جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے

باطل ہے کہ اس آیت میں دو جگہوں پر واد جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا اس لئے درست یہ ہے کہ ھم ضمیر مفعول ہے۔
 نہم یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ
 ”أَخْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا“ کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں أَخْصَىٰ أَفْعَلُ تَفْصِيلُ کا صیغہ ہے اور منصوب (أَمَدًا) تَمِيز ہے وہ
 شخص غلط کہتا ہے کیونکہ أَمَدًا (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور افعَلُ التَفْصِيلُ کے بعد جو تَمِيز
 منصوب آئے اُس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے لہذا درست یہ ہوگا کہ أَخْصَىٰ فَعْلٌ اور أَمَدًا اُس کا مفعول ہے اور
 اُس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا“

دہم: یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے اور یہی وجہ
 ہے کہ کسی نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُبْطِلُوا صِدْقَ الْكُفْمِ بِالْمَنِ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي“ کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے
 کہ اس میں كَالَّذِي کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صنعت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت ”إِبْطَالًا كَمَا بَطَّلَ
 الَّذِي“ تھی اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واد جمع کا حال واقع ہوا ہے یعنی اس کے معنی ہیں لَا تُبْطِلُوا صِدْقَ الْكُفْمِ مُشَبِّهِينَ
 الَّذِي (تم اُس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہذا اُس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا۔

یاز دہم: یہ کہ اصلی اور زائد خروف کی خوب کرید کرے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ
 النَّكَاحِ“ میں بظاہر کبھی یہ وہم بھی دل میں سانسکتا ہے کہ يَغْفُونَ کا واد جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا
 مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ يَغْفُونَ میں واولام کلمہ ہے اس واسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع
 مونث کا ہے جس کے ساتھ مل کر فعل مبنی ہو گیا ہے اور اُس کا وزن يَفْعَلْنَ ہے بخلاف اِنْ تَغْفُوا اقْرَبُ کے اس میں واد ضمیر جمع
 ہے اور اصل کلمہ کا حروف نہیں۔

دواز دہم: اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے۔ کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ
 میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی
 واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد بتانے سے بچ کر اس طرف بھاگے ہیں کہ انہوں نے زائد حرف کی
 تاویل تاکید صلبہ اور منقحہ کے ساتھ کی ہے۔ ابن الخشاب کہتا ہے اس بات کو جائز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن
 شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں اکثر لوگ تو اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے
 ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہل عرب ہی کی زبان میں اور اُن کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہذا چونکہ عربی کلام
 میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے اس لئے جس طرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا
 رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے
 ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محمول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اس
 واسطے اُن پر زائد ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا ابن الخشاب کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے
 معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے۔ کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے

تسیم کرنے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہم کو اُس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر اب یہ دیکھنا ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصودوں لحاظ سے کم و بیش ہوا کرتی ہے اس لئے وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اُس کی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہو سکتی جس قدر کہ اُس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کے ایکساں ہونے ضرورت ہے اور اس کے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اُس کے اگرچہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دے گا تاہم وہ ابتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا۔ اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر فصیح لوگوں کے کلام کا پرکھنے والا اُن کے مواقع استعمال سے واقف اور اُن کی لفظی بندشوں کی شیریں کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد دلا سکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کو اس سے کیا سروکار۔ بقول کسی شاعر ع ”چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔“

بہت سی باتیں ہیں: (۱) کبھی ایک ہی شے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمکش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کی طرف بلا تے ہوں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہو ایسی حالت میں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت اور اعراب کی کوئی مناسب تاویل کر دی جائے گی۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنَّهُ عَلٰی رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلٰى السَّرَاطِرُ“ چنانچہ اس میں ”یَوْمَ“ جو کہ ظرف ہی اُس کی نسبت معنی کی خواہش رجوع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی ”اِنَّهُ عَلٰی رَجْعِهِ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمَ لَقَادِرٌ“ (بے شک اُس دن اُس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اُس کے معمول کے مابین فصل کا جائز نہ ہونا ہے اس لئے اس طرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اَسْكَبَرُ مِنْ مَّقْبِرِكُمْ اَنْفُسِكُمْ اِذْ تَدْغُوْنَ“ میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اذکا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہیں چنانچہ یہاں بھی ایک عرب فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا (۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے یوں سمجھنا چاہئے کہ اعراب کے بارہ میں قواعد اور ساعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اور تفسیر معنی کے بارہ میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مفسر نہیں پڑتی۔ (۳) ابو عبید نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔ حدثنا ابو معاویہ عن هشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہ نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ“ اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الدِّیْنَ اَمْنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادَوْا وَالصَّابِقُوْنَ“ کے بارہ میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا۔ میری بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔ انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی) اس حدیث کے اسناد متحجین کی شرط پر صحیح ہیں۔ اور ابو عبیدہؓ ہی نے کہا ”حدثنا حجاج عن ہارون بن موسیٰ۔ اخبرنی الزبیر بن الحریث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا ”جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد عثمانؓ کے پیش ہوئے تو ان میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔ عثمانؓ نے کہا ”ان کو نہ بدلو کیونکہ عرب (کے لوگ) ان کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کر لیں گے) یا انہوں نے کہا ”ستعریبا بالنسبھا“ (وہ اپنی زبانوں سے اُن کا اعراب (صحیح) کر لیں گے کاش اگر لکھنے والا قبیلہ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلہ

بذیل کا شخص ہوتا تو اُس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے۔ اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان اور ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں یہی بیان کیا ہے۔ پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبد الاعلیٰ بن عبد اللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن رشتہ نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن یعمر کے طریق سے بیان کی ہے ابی شبر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے۔ اور یہ آثار اقوال بے حد مشکل میں ڈال دیتے ہیں۔ بھلا اول کو صحابہ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہو کر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائے کہ قرآن شریف میں پھر دوم اُن کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے قرآن شریف جس کو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اُس کے ایک شوشہ و گوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا۔ پھر اُس کو خوب مانجھا اور زبان پر رواں کیا۔ اُس میں اُن سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔ سوم یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے۔ چہاں یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اُس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اُس سے باز آئے اور مزید بریں عثمان کی بابت یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے آگاہ ہو کر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اُسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آیا حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتر کے مروی ہوتا آ رہا ہے۔ غرضیکہ یہ بات عقل شرع اور عادت۔ ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔ علماء نے اس کے تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمان سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور مضطرب اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابل غور امر ہے کہ عثمان نے تمام لوگوں کے لئے ایک واجب الاقتدا امام تیار کیا تھا لہذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اُس میں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اُس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہل عرب اُسے اپنی زبان سے درست کر لیں گے۔ بہر حال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا انہوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہ اور اعلیٰ درجہ کے اہل زبان و زبان دان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے ماسوا و دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اُس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں عثمان کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی ایک مصحف لکھے گئے تھے اس واسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اس بات کا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا ہو اور اگر کسی ایک مصحف میں یہ نقص رہ گیا تو اُس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو جوہ قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ جوہ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں (۲) اس روایت کو صحیح ماننے کی تقدیر پر علماء نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمز اشارہ اور حذف کے مواضع پر مجہول ہے۔ جیسے ”الْكِتَابُ الصَّابِرِينَ“ اور جو اُن سے ملتی جلتی باتیں ہوں (۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی اشیاء کے ساتھ کی گئی ہے جن کا رسم الخط اُس کے خلاف ہے مثلاً انہوں نے لکھا ہے لَا أَوْضَعُوا لَا ذَبْحَةً ا کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور ”جَزَاؤُ الظَّالِمِينَ وَاوَاوَا لَفِ دُونُوں کے ساتھ۔ اور تا سید ویاوُل کے ساتھ

اس لئے اگر ان الفاظ کی قرأت لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے۔ تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی اور ابن رشتہ نے اس جواب اور اس کے قبل کے جوابوں ہی پر کتاب المصاحف میں جزم (وثوق) کیا ہے۔ اور ابن الانباری کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں عثمانؓ سے مروی ہوئی ہیں ان کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمانؓ امت کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہو کر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرائے جو موجود اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اس مصحف میں کسی طرز کا خلل اور اس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے نہیں اور ہرگز نہیں۔ واللہ ان کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کر سکتا کہ انہوں نے اس طرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی ان کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی کون سے بعد میں آنے والے لوگ جنہوں نے مصحف عثمانؓ ہی کے رسم الخط پر کتب قرآن کا دار و مدار رکھا اور اسی کے حکم پر وقوف اعتبار کیا اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمانؓ نے اپنے قول اربعی فیسیہ لحناً (میں اس میں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی کہ ان کو مصحف کی کتابت میں غلطی معلوم ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی کو اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اس طرح مفسد اور محروف نہ ہوگی جس قدر الفاظ کے پھیر بدل اور نقص وارد ہوتا ہے یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے بے شک اس بات کا قائل غلطی پر ہے اور اس نے کوئی درست بات نہیں کہی اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا اور عثمانؓ اس طرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء الفاظ کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی رہنے دیتے اور اس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمانؓ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے وہ الفاظ قرآن کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ان کی قرأت بالکل انہی مصاحف کے مطابق تھی۔ جن کو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کے نامی شہروں میں ارسال کیا تھا اور پھر اس بات کی تائید ابو عبیدہؓ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ روایت کرتا ہے حدیثا عبد اللہ عن ہانی البربری مولیٰ عثمانؓ کہ ہانی نے بیان کیا میں عثمانؓ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحیحہ) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر ابی بن کعبؓ کے پاس بھیجا۔ اس ہڈی پر لکھا تھا "لَمْ يَتَسَنَّ، لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ، اور، فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ" ہائی کہتا ہے۔ پس ابی بن کعب نے دوات منگائی اور دولا موں میں سے ایک کو محو کر کے لَخَلْقِ اللّٰہِ لکھا اور فَأَمْهَلِ کو قلمزن کر کے فَمْهَلِ لکھا اور لکھا لَمْ يَتَسَنَّ یعنی اس میں ہا (ہ) لاحق کر دی۔ ابن الانباری کہتا ہے اس حالت میں کیونکر عثمانؓ پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگزر کیا حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اس پر واقفیت حاصل کرتے تھے۔ اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آپڑتا وہ بھی فیصلہ حق کی غرض سے انہی کے روبرو پیش ہوتا تھا تا کہ وہ اس کی نسبت کوئی بجا حکم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں اس واسطے کہ جو کچھ ان مصاحف میں لکھا

۱۔ جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابو بکرؓ نے اپنے زمانہ میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔ مترجم

گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا حکم تھا۔ میں کہتا ہوں ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن رشتہ کی وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو اُس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو حسب ذیل ہے۔ حدیث الحسن بن عثمان بن ابی العاص بن بدر بن سوار بن سہ۔ سوار بن سہ نے کہا ہے میں نے ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو انہوں نے کہا ایک شخص نے عمر سے کہا ”امیر المؤمنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے عمرؓ نے یہ بات سن کر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت میں جمع کر دیں۔ مگر اسی اثناء میں ان کو خنجر کا زخم آیا جس کے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے پھر جبکہ عثمانؓ کی خلافت کا دور آغاز ہوا تو اسی شخص نے (جس نے عمرؓ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجہ دلائی تھی) عثمانؓ سے بھی اس بات کی یاد دہانی کی اور عثمانؓ نے مصحفوں کو جمع کیا اور پھر مجھ کو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہؓ کے پاس بھیجا اور میں اُن کے پاس سے مصحف کو لے آیا اُس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں سے مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنالیا (اور جب ایک مصحف اس طرح درست ہو گیا تو) عثمانؓ نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اُس کے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد کیا گیا۔ چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہؓ نے مصحف کی ضبط و اتفاق میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اُس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔ پھر ابن رشتہ ہی کہتا ہے ابناؤنا محمد بن یعقوب ابناؤنا ابو داؤد و سلیمان بن الأشعث۔ ابناؤنا احمد بن مسعود ابناؤنا اسماعیل ابناؤنا الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الاعلیٰ بن عبد اللہ بن عامر۔ کہ عبد الاعلیٰ نے کہا ”جس وقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہو گئی تو عثمانؓ کے پاس لایا گیا اور عثمانؓ نے اس پر نظر ڈال کر کہا۔ احسنتم و اجملتم (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جس کو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لوں گا۔ پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ عثمان کے سامنے لایا گیا تو انہوں نے دیکھا کہ اُس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسرے زبانوں کے لکھ دیئے گئے ہیں۔ مثلاً جس طرح لکھنے والوں میں سے ”التبوة اور التابوت“ میں فرو گذاشت ہو گئی تھی۔ پس عثمانؓ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کر دیں گے اور مقابلہ و صحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کر دیا اور اُس میں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمانؓ سے روایت کئے ہیں اُس نے الفاظ میں پھیر بدل کر ڈالا۔ اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کئے جو خود عثمانؓ کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آگیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اس قدر قیل و قال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہؓ کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تضعیف کے جواب سے اُس کا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اُس کے اسناد صحیح ہیں اور رمزا اور اس کے مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن رشتہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے راسیہ کی شرح میں ابن رشتہ ہی کی پیروی کی ہے) بی بی عائشہؓ کے قول ”اَخْطِئُوا“ سے یہ مراد ہے کہ اُن لوگوں نے حروف سبعہ میں سے لوگوں

کے اس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف انہوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ ان کا ماننا جائز نہیں۔ ابن رشتہ کہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شے میں ناجائز چیز بالاجماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے) اور رہا سعید بن جبیر کا قول لحن "من الکاتب" تو وہ لحن سے قرأت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قرأت ہے اور اس مقام میں ایک دوسرے قرأت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ اور اِنْ هَذَيْنِ لَسَاحِرَيْنِ دونوں طرح پر قرأت کرنا یکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالیٰ "وَالصَّابِثُونَ" اور "وَالرَّاسِخُونَ" میں واو کو بجائے یے کے لکھ دیا۔ ابن رشتہ کہتا ہے۔ ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا۔ مثلاً الصلوة۔ الزکوة اور الحیوة (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے) اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اس وقت اچھا ہوتا جب کہ ان مثالوں میں قرأت یے کے ساتھ اور کتابت اس کے خلاف ہوتی مگر بحالیکہ قرأت رسم الخط ہی کے مقتضی پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہل عربیت (زبان دان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو تو جہیں پیش کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ ان کی توجیہات حسب ذیل ہیں۔ قولہ تعالیٰ "اِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ" اس میں کئی وجہیں دکھائی ہیں (۱) یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تشبیہ کا صیغہ رفع نصب اور جر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت انہی کی زبان میں آئی ہے۔ یہ قبیلہ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلہ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔ (۲) یہ کہ اِنْ (جو اِنْ مشددہ سے تخفیف کر لیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شاں یہاں سے محذوف ہے اور هَذَا لَسَاحِرَانِ جملہ اسمیہ مبتدا اور خبر سے مل کر ان کی خبر واقع ہوا ہے۔ (۳) دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرَانِ ایک مبتدائے محذوف کی خبر ہے۔ جس کی تقدیر لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ (۴) یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعْم کے معنی میں ہے اور (۵) یہ کہ ہَا ضمیر قصہ کی اِنْ کا اسم اور ذَا لَسَاحِرَانِ مبتدا و خبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جا چکی ہے ان کا جدا کر کے لکھا جانا اور ہَا کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک اور وجہ بھی سوچھی ہے اور وہ یہ ہے کہ هَذَا لَسَاحِرَانِ میں سَاحِرَانِ یُرِيدَانِ کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سَلَا سَلَا وَغَلَا غَلَا کی من سباء کو بباء کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ" میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں۔ (۱) یہ کہ وہ مقطوع علی المدح ہیں۔ اَمْدَح کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔ (۲) یہ کہ وہ یُؤْمِنُونَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ میں جو مجرور ہے اس پر معطوف ہے۔ یعنی اس کی تقدیر یُؤْمِنُونَ بِالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے) اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر یُؤْمِنُونَ بِدِينِ الْمُقِيمِينَ ہے لہذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہوں گے اور کہا گیا ہے کہ اس کی عبارت کی تقدیر بِسَاجَابَةِ الْمُقِيمِينَ ہے (۳) یہ کہ وہ قبل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت وَمِنْ قَبْلِ

المدح کے لئے اضافت سے مقطوع کر دیا گیا۔ مترجم

المقیمین ہے چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اُس کا قائم مقام بنایا گیا (یعنی منصوب بہ نزع حافض ہے) (۴) یہ کہ وہ قَبْلُکَ میں جو خطاب کا کاف ہے۔ یہ اس پر معطوف ہے۔ (۵) یہ کہ وہ اِلَیْکَ کی کاف پر معطوف ہے۔ اور (۶) یہ کہ وہ مِنْهُمْ میں جو ضمیر ہے اُس پر معطوف ہے۔ ان وجوہ کو ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصَّابِتُونَ" میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں (۱) یہ کہ وہ مبتدا ہے اُس کی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں "وَالصَّابِتُونَ" تھا۔ (۲) یہ کہ وہ ان کے اسم کے ساتھ اُسی کے محل پر معطوف ہے کیونکہ اُن اور اُس کے اسم دونوں کا محل رفع بالابتداء ہے (۳) یہ کہ وہ هَادُوا میں جو (ضمیر) فاعل ہے۔ اس پر معطوف ہے۔ (۴) یہ کہ اِنَّ نَعِمْ کے معنی میں آیا ہے۔ لہذا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اور اُس کا مابعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِتُونَ کا عطف ہوا ہے اور (۵) یہ کہ وَالصَّابِتُونَ جمع کا صیغہ ہے۔ مگر مفرد کا قائم مقام بنا دیا گیا اور اس میں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابوالبقاء نے کیا ہے۔

تذنیب: بی بی عائشہؓ کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ اُسی کے قریب قریب امام احمدؒ کی وہ روایت بھی ہے جس کو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے۔ اور ابن رشتہؒ نے بھی کتاب المصاحف میں اُس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسماعیل مکی کے طریق پر بنی جمع کے مولیٰ ابی خلف سے منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبید بن عمیر کے ساتھ بی بی عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عبیدؓ نے (ام المؤمنین) سے عرض کیا میں آپؐ کے پاس کتاب اللہ تعالیٰ کی ایک آیت کے بارہ میں یہ دریافت کرنے کو حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے۔ ام المؤمنین نے کہا کون سی آیت؟ عبیدؓ نے عرض کیا "الَّذِیْنَ یَاْتُوْنَ مَّا اٰتَوْا"۔ اَلَّذِیْنَ یُوْتُوْنَ مَّا اٰتَوْا" ان میں سے صحیح قرأت کون سی ہے؟ ام المؤمنین نے فرمایا تم بتاؤ کہ ان دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابی خلف کہتا ہے میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔ ام المؤمنین نے فرمایا دونوں میں سے کون سی ایک۔ میں نے عرض کیا "الَّذِیْنَ یَاْتُوْنَ مَّا اٰتَوْا"۔ ام المؤمنینؓ نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یوں ہی اتری بھی تھی مگر اس کے ہجا بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا) پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰی تَسْتَأْذِنُوْا وَتُسَلِّمُوْا" کے بارے میں کہے "بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) حَتّٰی تَسْتَاذِنُوْا وَتُسَلِّمُوْا" تھا ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت ہو فیما حسب مما اخطاءت به الكتاب (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے کے لفظوں سے کی ہے۔ یا ابن الانباریؒ عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے پڑھا "اَفَلَمْ یَتَّبِعِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ لَّوْ یَشَاءَ اللّٰهُ لَهْدٰی النَّاسَ جَمِیْعًا" لوگوں نے اس قرأت کو سن کر ابن عباسؓ سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمْ یَتَّبِعِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا آئی ہے۔ ابن عباسؓ نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جس وقت یہ آیت لکھی وہ اس وقت اُوٹھ رہا تھا اور سعید بن منصور ابن جبیرؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَقَضٰی رَبُّکَ" کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ دراصل "وَوَضٰی رَبُّکَ" تھا

واو صا د کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور اسی قرأت کو ابن اشہ نے ”استمذ الکاتب مدادا کثیرا فالتزقت الواو بالصاد“ کے لفظوں سے بیان کیا ہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبا لے لیا اس واسطے واو صا د سے مل گیا) اور اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ وَوَصِی رَبُّکَ پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واؤ ہیں جن میں سے ایک واو صا د کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اُس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا۔ تم یہ حرف کس طرح پڑھتے ہو سعید بن منصور نے بتایا وَقَضِی رَبُّکَ ضحاک اس کو تو ہم اور ابن عباسؓ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ ”وَوَصِی رَبُّکَ“ ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے۔ پھر تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اٹھالی اس وجہ سے واو صا د میں چسپاں ہو گیا پھر اُس کے بعد ضحاک نے پڑھا ”وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ“ ورنہ اگر خدا کی طرف سے ”قَضِی“ (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم رد کر سکتا لیکن یہ وصیت (نہایتش ہے) جس کے ساتھ خدا نے اپنے بندوں کو نہایتش کی ہے۔ اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے جو یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ پڑھا کرتے تھے ”وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ ضِيَاءً“ اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کر دو۔ ”وَالَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ...“ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے یوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے ”الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ“ میں لے جاؤ۔ اور ابن اشہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ“ کے بارے میں یہ قول دریافت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدرجہا بڑھ کر صاحب عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جزیں نیست کہ یہ مومن کے نور کی مثال ہے۔ ابن رشتہ نے ان تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے۔ اس سے یہ مراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چننے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ میں سے کون سا حرف اس لئے بہتر ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کو اس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی مراد ہرگز نہیں کہ جو لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے وہ کہتا ہے۔ لہذا ام المومنینؓ (عائشہؓ) کے قول حروف البجاء (حرف ہجا میں پھیر بدل ہو گئی) سے یہ مراد ہوگی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجاء بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو حروف سبعہ میں سے بہترین ہجاء کے علاوہ تھے اور اسی طرح ابن عباسؓ کے قول ”جبکہ وہ (کاتب) اونگھ رہا تھا“ سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور و خوض نہیں کیا۔ جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف ان روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباسؓ اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں۔ ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ ابن رشتہ کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اس کے بعد ابن اشہ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث ابو العباس محمد بن یعقوب۔ ابناؤنا ابوداؤد ابناؤنا ابن الاسود ابناؤنا یحییٰ بن آدم عن عبد الرحمن بن ابی الزناد اور عبد الرحمن نے اپنے باپ ابی الزناد کے واسطے سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا! ابا سعید تم کو یہ وہم (کیوں)

ہو گیا ہے کہ آیت کریمہ ”ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ مِنَ الْبَضَانِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ وَمِنْ الْمَعْزِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ وَمِنْ الْاِبِلِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ وَمِنْ الْبَقَرِ اِثْنَيْنِ اِثْنَيْنِ“ (ہر ایک میں بتکرار اثنین آئی ہے) ہے زید نے جواب دیا ”اس واسطے (مجھ کو یہ وہم اس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثَى“ لہذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ نہ ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشته اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہؓ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے زبانوں میں حد سے زائد سلیس ماخذ میں بہت ہی قریب الفہم اور اہل عرب کے نزدیک مشہور تر تھے اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرات تھے اور اسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ ان امور سے مشابہ ہوتے تھے۔

فائدہ: اس میں اُن حروف کا بیان ہو گا جو کہ تین وجوہ سے قرات کئے گئے ہیں۔ اعراب۔ بناء اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اُس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اس کتاب کا نام تحفة الاقران فیما قرئ بالثلث من حروف القرآن ہے الحمد للہ حمد کے دال کو ابتدا (مبتدا ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب اور اس رعایت سے کہ دال اللہ کے لام کی حرکت کا متبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔ رَبُّ الْعَالَمِينَ کو صفت ہونے کی وجہ سے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مان کر اور اُسے اضافت توصیفی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اُس کے ندا ہونے کا خیال کر کے نصب کے ساتھ قرات کر سکتے ہیں۔ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؟ دونوں کی قرات مذکورہ فوق ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔ اِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ش کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے اُس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے۔ اور اُس کو فتح دے کر جو کہ بلی کی لغت ہے تینوں طرح اس کی قرات ہوئی ہے۔ الْمَرْءُ مِیم کو تین حرکتوں کے ساتھ قرات کیا گیا ہے۔ اُس کے بارہ میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔ فَبِهَتْ الَّذِي كَفَرَ كَفْرًا جَمَاعَت نے مفعول پر بنا کر کے (فتح کے ساتھ) قرات کیا ہے اور ایک قرات میں۔ ضَرَبَ. عَلِمَ. حَسَنَ کے وزن پر بنا (فتح پر مبنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ذال کو تینوں حرکتیں دے کر قراءت کی گئی ہے۔ ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسْتَعِثُّونَ بِهِ وَالْآرْحَامَ“ مِیم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب یہ کی ضمیر پر عطف ڈال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ قرات کیا جاتا ہے (یعنی وَالْآرْحَامَ مِمَّا يَحِبُّ اَنْ تَتَّقُوهُ وَاَنْ تَحْتَاطُوا لَا نَفْسُكُمْ فِيْهِ) ارحام بھی اُن چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو اُن کے بارے میں محتاط بناؤ۔ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ضرر کی وجہ سے صفت قرار دے کر رفع۔ مؤمنین کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔ وَأَمْسَجُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ ارجل کے لام کو ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جو اریا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جس پر اُس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرات کیا ہے۔ فَجَزَأْنَا. مِثْلًا. مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ مثل کو جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع و تنوین اور جزاء کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرات کیا گیا ہے۔ وَاللَّهُ رَبَّنَا. رَبَّنَا کو صفت میں بدل ڈال کر جر اور ندا یا اَمْدَحُ فعل کو مضمر مان کر نصب اور اسم اللہ اور رب

دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَيَذْرُكُ وَالْهَيْكُ. يَذْرُكُ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔ فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ میں شرکاء کم نصب کے ساتھ مفعول مع یا معطوف یا ادعوا فعل کو مقدر قرار دے کر پڑھا ہے۔ فَاجْمَعُوا کی ضمیر پر عطف ڈال کر یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ اور کم پر جو کہ امر کم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جردے کر قرأت کیا ہے۔ وَكَائِنْ مِنْ آيَةِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا أَرْضُ كُوَاسِ كَ ماقبل پر عطف کر کے جراور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اُس کا مابعد خبر ہے۔ رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَحُرِّمَ عَلَى قُرْتَبَةِ حَرَمِ فَعْلِ ماضی کا صیغہ حرف را کے فتح کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ اور صیغہ وصف حرم) ا کے لحاظ سے فتح حا کے ساتھ رے کو کسرہ و سکون دے کر اور کسرہ حا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اُس کے علاوہ اُس کی قرأت حُرَامِ فتح اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے غرض کہ سات قرأتیں اس میں ہیں۔ كَوْنُكَبْ دُرَيْتِ اس کی قرأت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ یس مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتح نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین کے (یعنی یا و نون ملفوظی جو کہ سین کے تلفظ میں آتے ہیں) کسرہ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور پھر نداء ہونے کے لحاظ سے اُس کو رفع بھی دیا جاتا ہے سَوَاءٌ لِلَّسَّائِلِينَ سَوَاءٌ کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنی هُوَ سَوَاءٌ بحذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جردے کر قرأت کیا ہے۔ وَلَا تَحِينَ مُنَاصِبَ لَفْظِ حِينَ کو رفع نصب اور جرتینوں اعراب دے کر پڑھا ہے۔ وَقِيلَ لَهُ يَا رَبِّ قِيلَ کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جردے کر پڑھا ہے جس کی توجیہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پڑا سے عَلِمَ السَّاعَةِ پر عطف کر کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ ق مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے۔ اور شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتح و کسرہ بھی دیا گیا ہے۔ اَلْحُبُّ اس میں سات قرأتیں ہیں۔ حا اور با دونوں کا ضمہ دونوں کا کسرہ اور دونوں کا فتح۔ حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتح اور حا کو کسرہ با ساکن۔ اور حا کو کسرہ با کو ضمہ۔ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ہر سہ حروف (ف اور ن) رفع۔ نصب اور جر۔ کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔ وَجُودَ عَيْنٍ كَأَمْثَالِ اللُّوْلُوحِ اور عین دونوں لفظوں کے جراور رفع اور نصب کے ساتھ يَزِيدُ جُوكَ فعل مضمر کی وجہ سے پڑھا ہے۔

فائدہ: بعض علما کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اُس میں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک دوسب سے زائد مشہور ہے قولہ تعالیٰ "فَاجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ" ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کرو۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ دوم قولہ تعالیٰ "قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا" ہے۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع اَهْلِيكُمْ (اپنے گھروالوں سمیت) اور سوم قولہ تعالیٰ "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ" کے بارے میں الکرمانی کا قول ہے کہ "احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَالْمُشْرِكِينَ" یا اُس واو سے جو کہ كَفَرُوا میں ہے۔ مفعول معہ واقع ہو۔

بیالیسویں نوع

وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو ہوتی ہے

قاعدہ: ضما کے بیان میں۔ ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جہدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر دراصل اختصار کی وجہ سے وضع کی گئی ہے اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ "اغْدَا اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَّاجْرًا عَظِيمًا" پچیس کلموں کے قائم مقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جاتا تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ لِلّٰہِ مِمَّنَّاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِہِمْ" کے بارہ میں مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو کیونکہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اس وقت تک اسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتدائے کلام میں ہو جیسے "ایَّاکَ نَعْبُدُ" یا وہالہ کے بعد واقع ہو جیسے "اَمْرًا لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاهُ" کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آ سکتی تھی لہذا بجبجوری ضمیر منفصل لائی گئی۔

ضمیر کا مرجع: یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہئے کہ ضمیر اس پر بالطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ وَنَادٰی نُوحٌ ابْنَهُ . وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّهُ . اِذَا اَخْرَجَ یَدَهُ لَمْ یَکْذِبْ اَوْ اٰیَہَا یُضْمِرُ کی دلالت اس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے اَعْدِلُوْا هُوَ اقْرَبُ میں ہے کہ ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعدلو میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا خَضَعَ الْقِسْمَةَ اُولُو الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِنْہُ" یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے کیونکر قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً اِنَّا اَنْزَلْنٰہُ یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ عَفٰی لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ فَاَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءِ اِلَیْہِ" میں عَفٰی کا لفظ ایک عافی (معاف کئے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے جس کی طرف اِلَیْہِ کی ضمیر پھر رہی ہے۔ یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہوگا مگر رتبہ کے لحاظ سے اس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی جیسے کہ فَاَوْجَسَ فِی نَفْسِہِ خِیْفَةً مُّوسٰی . وَلَا یُسْئَلُ عَنْ ذُنُوْبِہُمْ الْمُجْرِمُوْنَ . اور فِیَوْمَئِذٍ لَا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِہِ اِنْسٌ وَلَا جَانٌّ میں ہے اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نغمہ . بِنْسٍ اور تَنَازَعُ کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی۔ جیسے کہ فَلَوْ لَا اِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ اور کَلَّا اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ میں ہے کہ انہیں روح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مضمّن بنایا ہے کہ حلقوم اور تراقی کے الفاظ اس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "حَتّٰی تَوَارِثَ بِالْحِجَابِ" میں شمس کو مضمّن کیا گیا ہے کیونکہ اس پر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے۔ اور گاہی سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ سننے والے

شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کے باعث مضمربنایا جاتا ہے مثلاً کُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَإِنْ أَوْ مَاتَ رَكَّ عَلَيَّ ظَهْرُهَا کہ انہیں ارض (زمین) اور دنیا کا اضمار کیا گیا ہے۔ اور لَا بُؤِيَه میں میت کا لفظ جو مرجع ہے مضمرب ہے اور پہلے اُس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اُس کے معنی کے ہوا کرتی ہے۔ ”وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ“ یعنی دوسرے معمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر کا عود اُس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي كَرَّمْتُ خَطَّ الْأُنثَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً مِمَّنْ أَوْلَدْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِذْهَنٍ میں قولہ تعالیٰ وَالْمُطَلَّقَاتُ کے بعد ہے کہ یہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی بائستی ہے مگر جو ضمیر اس پر عام ہے وہ رجعتی اور غیر رجعتی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے اور گاہے ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے جیسے کہ ”کَلَالَةٌ“ میں خداوند کریم فرماتا ہے ”فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ“ حالانکہ پہلے کوئی ایسا تشبیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر کائنات کی ضمیر کا عود ہو سکے انش اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ کَلَالَةٌ کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر ایکساں بولا جاتا ہے لہذا اُس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح شنی لائی گئی جس طرح کہ من کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شے کے لفظ پر ہوتا ہے اور اُس سے اُس شے کی جنس مراد ہوتی ہے زخشری کہتا ہے اس کی مثال ہے اَنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهَمَّا یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فقیر اور غنی کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہے ذکر دو چیزوں کا ہوتا مگر ضمیر کا عود اُن میں سے ایک ہی شے کی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ“ کہ اس میں ضمیر کا اعادہ صلاۃ کی طرف ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس استعانت کی جانب جو استیعنوا سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ“ یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ تَرْضَوْهُ“ میں مراد تو یہ ہے کہ خدا اور رسول دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسول کے واسطے منفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور رسول و روان اُن سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور اُن کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تشبیہ کی ہوتی مگر اُس کا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُو وَالْمَرْجَانُ“ حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شے (سمندر) سے اُکلا کرتی ہیں۔ پھر گاہے کوئی ضمیر ایک شے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اُس شے کے علاوہ دوسری شے کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ“ یعنی آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے لَمْ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً چنانچہ یہ ضمیر اولاد آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے میں کہتا ہوں یہی اتحاد ام کا باب ہے۔ اور اس سے ہی قولہ تعالیٰ ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدِلْكُمْ تَسْؤُكُمْ“ پھر فرمایا قَدْ سَأَلَهَا لَعْنًا دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شے کے ملا بس (بمشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے وہ ضمیر آتی ہے مثلاً إِلَّا غَشِيَةً أَوْ ضَحَاها یعنی اُس (شام) کے دن کا دو پہر نہ کہ خود شام کا دو پہر نہ

اُس کا دو پہر ہوتا ہی نہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اس کے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے) مثلاً قولہ تعالیٰ "إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" کہ اس میں لہ کی ضمیر امر پر عائد ہے اور وہ گو اس وقت موجود نہیں مگر اس لئے کہ جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ: ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب سے قریب تذکر کی گئی شے کی طرف پھرے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ شِيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ" میں پہلے مفعول و موخر کر دیا تاکہ اُس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اُس کی طرف عائد ہو سکے مگر جس حالت میں کہ مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیہ اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اُس کا باعث یہ ہے کہ مضاف ہی سند الیہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا" اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کی طرف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "إِلَى اللَّهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأُظَنُّ كَاذِبًا" میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہیں اور قولہ تعالیٰ "أَوَلَيْسَ خُزَيْبِرٌ فَإِنَّهُ رَجَسٌ" میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارہ میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضماَر کا توافق ہونا چاہئے۔ یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "أَن آفَلِدْفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَآفَلِدْفِيهِ فِي الْيَمِّ" میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زخشری نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے اور زخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کی طرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعث خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظم کلام اعجاز قرآن کی جڑ ہے جس کی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ "لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں۔ اور اُس کو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اُس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضماَر میں تفریق کی ہے تو بے شک اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے اور اس اصل سے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا" کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فہم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منہم کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے۔ اس بات کو ثعلب اور میرد نے کہا ہے اور ایسی ہی قولہ تعالیٰ "إِن تَنْصُرُوهُ" میں ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں۔ مگر ایک علیہ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ پہلی نے اکثر لوگوں سے اس بات کو نقل کیا ہے اور اُس کی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جعل کی ضمیر خداوند کی جانب راجع ہے اور کبھی ضماَر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرَمٌ" میں ضمیر کا مرجع اثنی عشر ہے مگر پھر نہ اوند کریم نے

ارشاد فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ" اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مونث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعہ کی طرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل: یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اس کا وقوع صرف مبتدایا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہو اور کہا گیا ہے کہ اس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی اور اسم ہو (اس کا وقوع ہوتا ہے) مثلاً قولہ تعالیٰ "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" وَاِنَّا لَنَخُنُّ الصَّافُونَ. كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ. تَجِدُوْا عِنْدَهُ اللّٰهُ هُوَ خَيْرًا. اِنْ تَزِنْ اَنَا اَقْلَ مِنْكَ مَالًا. هُوَ لَا يَنْبَغِيْ هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ" اور اخفش نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین واقع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اس کی تمثیل میں قولہ تعالیٰ "هُنَّ اَطْهَرُ" نسب کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جر جانی اس کا وقوع فعل مضارع کے قبل روا رکھتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "هُوَ يُّدِي وَيُعِيْدُ" بت دیتا ہے اور ابوابقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَكْرُؤُا لِّبِكَ هُوَ يُّوْرُ" کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں (۱) اس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ) (۲) تاکہ اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دعامة قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جس طرح ستون سے سقف کی پائیداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین اکجائی نہیں کی جاسکتی چنانچہ "زَيْدٌ نَفْسُهُ هُوَ الْفَاضِلُ" کبھی نہ کہا جائے گا (۳) اختصا (خاص بنادینے کا) فائدہ دیتی ہے۔ زخشری نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اس ضمیر منفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور اس کو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ توکید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اس بات کا ایجاب کر رہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور شے کے لئے۔

ضمیر شان وقصہ: اس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے اول یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جو اس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اس کا کل یا جز و کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ اس کا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ اس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اس کی تاکید ہوتی ہے نہ اس پر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔ چہارم یہ کہ اس میں ابتدا یا اس کے ناخ کے سوا اور کوئی چیز عمل نہیں کرتی۔ پنجم یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم لیا کرتی ہے اس کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَا هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ. فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا. فَاِنَّهَا لَا تَعْمٰى الْاَبْصَارُ" اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اس کا ذکر مبہم طریقہ سے کر کے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ: ابن ہشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہو سکے اس وقت تک کبھی اس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "اِنَّهُ يَرَاكُمْ" کے بارہ میں زخشری کا یہ قول کہ "ان کا اسم ضمیر شان ہے" کمزور قرار دیا گیا اور بہتر یہ ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّهُ يَرَاكُمْ" میں ہے) ضمیر شیطان کہا جائے کہ اس کی

تائید و قبیلہ کے بالنصب پڑھنے سے ہو رہی ہے اور ضمیر شان کا غطف اُس پر (منصوب پر) نہیں ہوتا۔

قاعدہ: غالباً ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے۔ خواہ وہ جمع قلت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے مثلاً وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ اور قولہ تعالیٰ اَزْوَاجٍ مُّطَهَّرَةٍ میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا۔ مگر ذوی العقول کی جمع کے بارہ میں غالباً یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اُس کے لئے ضمیر مفرد اور جمع قلت ہو تو اُس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا..... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں ان دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہو گیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے۔ اُس پر منہا کی ضمیر صیغہ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوا فِيْهِنَّ" اور اس ضمیر کا اعادہ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ پر کیا جو کہ جمع قلت ہے۔ فراء نے اس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ راز بیان کیا ہے جو یہ ہے چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زائد تعداد کو ظاہر کرنے کے لئے آتی ہے اُس کا ممیز واحد (ایک ہی) تھا اس واسطے اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی تھی اور جمع قلت جس کا اطلاق دس یا اس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اُس کا ممیز جمع تھا اس واسطے اُس کی ضمیر جمع لائی گئی۔

قاعدہ: جس وقت کہ ضمیروں میں لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے ابتداء کرنی چاہئے۔ کیونکہ قرآن میں یہی روش آئی ہے اللہ پاک فرماتا ہے۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ" پھر فرماتا ہے "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی وارد کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغہ جمع ارشاد کیا۔ ایسے ہی وَمِنْهُمْ مَّن يَّسْتَمِعُ اِلَيْكَ الْبَنِيَّ وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ اُكْرًا. اور وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ اِنَّنِيْ لَبِيْ. وَلَا تَفْتِنِيْ اِلَّا فِى الْفِتْنَةِ سَقَطُوا. میں بھی۔ شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے۔ قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتداء کی گئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا۔ وہ جگہ قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا مَا فِى بُطُوْنِ هٰذِهِ اِلَّا نَعَامٌ خَالِصَةٌ لِّدُكُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰى اَزْوَاجِنَا" ہے کہ اس میں خالصۃ کو معنی پر محمول کر کے پہلے مونث کے صیغہ میں وارد کیا اور پھر لفظی رعایت کر کے وَمُحَرَّمٌ کہا۔ ابن حاسب اپنی امالی میں بیان کرتا ہے "اگر ضمیر کا حمل پہلے لفظ پر کیا جائے تو جائز ہے کہ اُس کے بعد معنی پر بھی اُسے محمول کر لیں۔ مگر جبکہ پہلے وہ معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اس وقت پھر اُسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں اس واسطے کمزور شے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شے کی جانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں اور ابن جنی کتاب الحسب میں بیان کرتا ہے جبکہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی عائد کریں اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يُّعَشِّشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقِصْ لَهُ شَيْطٰنًا فَهُوَ لَهُ قَرِيْنٌ. وَاِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْهُمْ وَيَحْصِرُوْنَ اَنْهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" اور اس کے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے حَتّٰى اِذَا جَاءَنَا دِيْكَهُ اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اس طرح گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول کرنا چاہئے لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا" کہ (پہلے ضمیر کا

مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر اعتبار لفظ لہ صیغہ واحد کے ساتھ (ابن خالو بہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے من یا اسی کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کی جانب واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مؤنث کی سمت ہو اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ "وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا"۔ "مَنْ اسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ... وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ ابن خالو بہ کہتا ہے کہ عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے اُس ایک مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ" ہے کہ اس میں یؤمن۔ یعمل اور یُدْخِلْہ میں ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اُس کے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِينَ میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا میں پھر ضمیر کو صیغہ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اُس کو وحدت کی طرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ: تذکیر و تانیث تانیث کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ مؤنث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علحدگی) واقع ہو اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اس قدر حذف کرنا اچھا متصور ہوگا۔ مؤنث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔ تاوقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَمِنْ جَاءَ مُوعِظَةً مِنْ رَبِّهِ. قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ" میں ہے۔ پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زائد اچھا ہوتا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآخِذْ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصُّحُفَ" اور اسی حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآخِذْ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصُّحُفَ" چنانچہ یہ دونوں طریقے سورہ ہود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامت تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اُس کی ترجیح نکلتی ہے۔ جس مقام پر فعل مؤنث کا اسناد اُس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو وہاں فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جبکہ اس کا اسناد ضمیر مؤنث کی جانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتدا اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکر اور دوسرا مؤنث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اُس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هَذَا رُحْمَةٌ مِّنْ رَبِّي" میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا باوجودیکہ خبر مؤنث ہے۔ لیکن مبتدا مذکر مقدم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ فذٰلِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ میں دونوں مشرک الیہ یاد اور عصی کو باوجود اس کے کہ وہ مؤنث ہیں مذکر وارد کیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بُرْهَانَانِ ان کی خبر مذکر تھی۔ اسماء اجناس میں اُن کو جنس ہونے پر محمول تذکیر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اغْبَارُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ. اَغْبَارُ نَخْلٍ مُنْقَبِعٍ. اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا" (اور اس کی قرأت تشابہت بھی کی گئی ہے) السَّمَاءُ مُنْفِطِرٌ بِهِ. اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ "جَاءَتْهَا رِيحٌ غَاصِفٌ" اور "وَلَسُلَيْمَانَ الرِّيحُ عَاصِفَةٌ" کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُمْ

مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ کے مابین فرق کیا ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجوہ فرق کی ہیں۔ ایک وجہ لفظی ہے اور دوسری آیت میں حروف فاصل کی کثرت ہے اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کے باعث ہے۔ دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ مَنْ حَقَّتْ میں لفظ مَنْ کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مؤنث ہے۔ بہ نسل۔ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا يَهْدِيهِمْ اللَّهُ وَيُزَكِّيهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ یعنی انہی قوموں میں سے بعض قومیں ایسی ہیں (جن پر گمراہی کا ثبوت ہوا) اور اگر خداوند کریم (جسے حق تعالیٰ) ضلالت ارشاد فرماتا تو ضرور تھا کہ تائید متعین ہو جاتی اور انہوں کا نام ایک ہی ہیں۔ پس جبکہ ان کے معنی بھی واحد ہوتے تو تائید کا ثابت رکھنا اُسے ترک کرنے کی نسبت سے اچھا ہوتا کیونکہ اس حالت میں وہ اسی شے میں ثابت ہوتی جس کے معنی میں وہ آیا کرتی ہے (یعنی مؤنث میں) اور فریقاً ہدی میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے اس واسطے اگر فریق ضلوا کہا جاتا تو وہ بغیر تائید کے آتا۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ اسی پہلے جملہ کے معنی میں ہے لہذا وہ بغیر تائید کے لایا گیا اور یہ اہل عرب کے اسلوب بیان میں ہے ایک اچھا ڈھنگ ہے کہ اُن کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبے میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا تو اُس وقت پھر اُس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ: تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کی ضوابط) معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہے جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔ تنکیر کے کئی اسباب ہیں (۱) وحدت کا ارادہ مثلاً وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى یعنی ایک آدمی (رجل واحد) اور ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل (۲) نوع کا ارادہ مثلاً هذا ذکر یعنی نوع من الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وغلی أبصارهم غشاوة یعنی نوع غریب من الغشاوة لا يتعارفه الناس بنحیث عطی مالا يتغيطه شیء من الغشاوات (ایک عجیب طرح کا پردہ (ماندہ یا جال) ہے۔ جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اس طرح آنکھ کو ڈھانپ نہیں سکتا) وَلَنَجْذِثُنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور وہ آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہے کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں از یاد عمر کی حرص درست نہیں ہوتی۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ“ میں جو تنوین تنکیر ہے اُس سے نوعیت وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانے کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد سے ہر ایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔ (۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شے جس کی نسبت کہا جاسکتا ہے۔ تعین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُس کی عظمت کا اندازہ یا اُس کی تعریف کر سنا محال ہے مثلاً فَادْنُوا بِحَرْبٍ یعنی بحرب آئی حَرْب (لڑائی کے لئے اور کیسی لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہو سکتا) وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۔ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ۔ ”سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ“۔ إِنَّ لَهُمْ جَنَّتٍ۔ (۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے۔ مثلاً آئِنَّا لَنَأْخُذَنَّ بِالَّذِي أَوْفَرَأ (بہت سا انعام) اور قولہ تعالیٰ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلًا ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی ”بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی

جھٹلائے گئے۔ (۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گر گئی ہے جس کی وجہ سے اُس کا معروف ہونا غیر ممکن ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا" یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جس کی کوئی ہستی نہیں شمار ہوتی ورنہ وہ اس کی پیروی کرتے کیونکہ اُن کا یہی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کریں اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ" اور قولہ تعالیٰ "مِنْ أَمْرِ شَيْءٍ خَلَقَهُ" بھی اسی وجہ کی مثال ہے یعنی اُس (انسان) کو ایک حقیر شے اور نا چیز شے سے پیدا کیا اور پھر اسی شے کو اپنے قول "مِنْ نُطْفَةٍ" سے بیان بھی کر دیا۔ اور (۶) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے مثلاً وَضَوَانٌ مِنَ اللَّهِ اکْثَرُ یعنی خدا کی رضا مندی بھی جنتوں سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہر ایک سعادت کی بنیاد ہے قَلِيلٌ مِنْكَ يَكْفِينِي وَلَكِنْ قَلِيلُكَ لَا يَقَالُ لَهُ قَلِيلٌ تیسری تھوڑی ہی سی عنایت میرے لئے کافی ہے لیکن تیزی تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جاسکتا اور زختری نے قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا" کی تئوین کو اسی وجہ سے قرار دیا ہے یعنی اُس نے اُس کے معنی لیلًا قَلِيلًا تھوڑی سی رات بتائے ہیں اور پھر اس پر اتنا حاشیہ چڑھایا ہے کہ تقلیل کے معنی و مفہوم کو اس کی کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جز پر قاصر کر دیا ہے اور کتاب عروس الافراح میں اس کا جواب یوں دیا گیا ہے "ہم نہیں مانتے کہ لیل کے حقیقی معنی اس کا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصہ (اُس کے بکثرت اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔ اور سکا کی نے اس بات کو بھی اسباب تنکیر میں سے شمار کیا ہے کہ اُس تنکیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شے کی اور کوئی بات سمجھ میں نہ آئے۔ چنانچہ اُس نے اس کی یہ صورت قرار دی ہے کہ ایک امر معلوم سے تجاہل کیا جائے اور دانستہ شخص کو انجان بتائے جائے۔ مثلاً تم کہو ہَلْ لَكُمْ فِي حَيَوانٍ عَلَى صُورَةِ الْإِنْسَانِ بقول بکذا؟ اور اسی اصول کی بنیاد پر خداوند کریم نے کفار سے تجاہل عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے هَلْ نَذُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ گویا کہ وہ لوگ اُس کو (رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام) کو جانتے ہی تھے۔ اور سکا کی کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے تنکیر کے اسباب میں عموم کے قصہ کو بھی شمار کیا ہے۔ بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو مثلاً لَا زَيْبَ فِيْهِ۔ فَلَا زَيْبَ يَأْشُرُ بِشَيْءٍ فِيْهِ وَارِدٌ هُوَ مِثْلُ مَا وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ؟ بِإِثْمَانٍ (احسان جتانے والا) کے سیاق میں پڑے۔ جیسے وَأَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا؟ اور تعریف (معرفہ کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں (۱) ضمیر لانے کے ساتھ اس لئے کہ اُس کا) مقام تکلم یا خطاب یا غیبت کا مقام ہوتا ہے۔ (۲) علمیت کے ساتھ تاکہ اُس کو ابتداء ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اُس کے لئے مخصوص ہے بعینہ سامع کے ذہن میں حاضر کر سکیں۔ مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ..... مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اُس کا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال یعقوب کا ان کے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے۔ جس کی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جانا ہے یوں کہ وہ خدا کے برگزیدہ یا سری اللہ تھے اور سری اللہ کے معنی القاب کی نوع میں آگے چل کر بیان ہوں گے۔ اور اہانت کی مثال قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ يُدَا ابْنِي لَهْبٍ" ہے اور اس میں ایک دوسرا نکتہ بھی ہے۔ جو یہ کہ اس (ابنی لہب) کے ساتھ اُس شخص کے جہنمی ہونے کا کنایہ بھی نکلتا ہے۔ (۳) اشارہ کے ساتھ تا بہ معرفہ کو از روئے حس کے سامع کے ذہن میں حاضر بنا کر پوری طرح ممیز کر دیا جائے۔ جیسے هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَارْؤُوسِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ؟ اور اس شے پر بھی مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی غبادت (کند ذہن ہونے) کی

تعریف کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کر سکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بلا اشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اس لئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے ہذا کو لاتے ہیں اور حالت دوری نمایاں کرنے کے واسطے ذلک اور اولئک سے اشارہ کرتے ہیں۔ پھر قرب کے ساتھ اُس کی تحقیر کا بھی قصد کیا جاتا ہے مثلاً کفار کا قول اَهِذَا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهُكُمْ۔ اَهِذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا مَّاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا؟ یا جیسے اللہ پاک کا ارشاد ”وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ“ اور اشارہ بعید سے اُس کی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً ”ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“ اُس کے درجہ کی دور کی طرف جاتے ہوئے۔ تعریف بلا اشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ کے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اس بات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ اُن اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد آنے والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً اُولَئِكَ غُلِيَ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؟ (۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جس کی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اُس کے خاص نام کے ساتھ برا تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات تو اُس کی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اُس کی توہین کے خیال سے اور اُن کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اُس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر الَّذِي یا اُی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أَفَبِ لَكُمْ مَا“ اور ”زَادَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا“ اور گاہے یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا“ اور ”وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ“ یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَتَجَبَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِمَّا قَالُوا؟“ یعنی خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ اُن کو آذر (جس کے بیٹھے پھول گئے ہوں اُسے آذر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اس میں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے اُن کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی۔ اس واسطے یہاں تعریف بالموصول اختصار کر دی گئی؟ (۵) معرف بالف ولام معبود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً یا مجازاً استعراق کے واسطے اور یا الف ولام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں۔ (دیکھو اکتالیسویں نوع بیان حروف ال مترجم غنی عنہ) اور (۶) بالا ضافۃ یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھ کر طریقہ ہے اور اس سے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ“ اور ”وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ؟“ دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالا ضافۃ عموم کے قصد کے لئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ یعنی خدائے تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)

ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع و میں استعمال کرنے کے لئے کہیں کہیں ایسی شے کی طرف بھی سیاق کلام میں اشارہ کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔

فائدہ: تورہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝" میں اَحَد کے نکرہ اور الصَّمَد کے معرّفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور میں نے اس کے جواب میں ایک معقول تالیف فتاویٰ میں لکھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس بارہ میں کئی جواب دیئے جاسکتے ہیں اور وہ حسب ذیل اَحَد کی تکثیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مراد تھا کہ اَحَد کے مدلول جو کہ خدا کی ذات متقدمہ ہے اس کی تعریف کر سکتا اور اسے احاطہ کر لینا غیر ممکن ہے۔

(۱) اخذ پر دیکھئے کہ اللہ نے اسے واسطہ قرار دیا غیر جائز ہے۔ جس طرح غیر کل اور بعض پر الف لام آنا جائز نہیں۔ مگر یہ جائز ہے کیونکہ اس کی ایک شاخ قرأت "قُلْ هُوَ اللّٰهُ لَا اخذ اللّٰهُ الصَّمَدُ" بھی آئی ہے۔ اس قرأت کا ابو حاتم نے کتاب الترمذی میں بخاری بن محمد سے ۱۰۰ طے۔ بیان کیا ہے اور (۳) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ "هُوَ" مبتدا اور اللہ خبر۔ پھر یہ دونوں خبر نہ ہیں اس واسطے انہوں نے حصر کا اقتضا اور اسی وجہ سے اللہ الصَّمَد میں بھی دونوں جزء معرف بنادینے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولی سے مطابق ہو جائے۔ اب یہی بات کہ پھر پہلے جملہ میں احسن کو کیوں معرف نہ نہیں کیا۔ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس ہند میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس واسطے اس کو اپنی اصل تنکلیہ پر لانے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا گیا یہ کہ اسم اللہ کو مبتدا اور اخذ کو اس کی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اس کے اندر خمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اس میں بھی تعظیم و خمیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدہ دیگر یہ بھی تعریف و تکیہ ہی کے متعلق ہے جبکہ اسم کا ذکر دوبار ہوا تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں (۱) یہ کہ دونوں معنی (۲) دونوں نکرہ (۳) اول نکرہ اور دوم معرف اور (۴) اس کے برعکس یعنی اول معرفہ۔ اور دوم نکرہ ہوگا۔ اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اول ہے اور اس کی وجہ اس معبود پر دانستہ رہتا ہے جو کہ لام یا ضفت میں اصل شے مانا جاتا ہے۔ مثلاً اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ فاعبد الله مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ۔ اِلَّا لِلّٰهِ الدِّينُ الْخَالِصُ۔ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِسْبًا وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْجِنَّةُ وَقِيَهُمْ السَّيِّئَاتِ وَمِنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ لَعَلِّيْ اَبْلُغَ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمَوَاتِ اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اول سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معبود سابق ہے۔ جیسے اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْئَةً کہ بے شک یہاں پہلے ضعف سے نطفہ دوسرے سے بچپن اور تیسرے سے بڑھاپا مراد ہے اور ابنِ حاجب نے قولہ تعالیٰ ”غَدُوْهَا شَهْرٌ وَّ رَاٰ اَحْهَا شَهْرٌ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں لفظ شہر کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں اُن میں اضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیہ کا مرجع خصوصیت سے اسم ما تقدم (پہلے گزر ہوا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے پھر اگر اُس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو ماضی ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا“ میں یہ دونوں قسمیں جمع ہو گئی ہیں چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جو کہ عسر اول ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہے اسی واسطے کہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عسر (تنگی) دو یسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی۔ اگر اول اسم

نکرہ اور دوسرا معرفہ ہو تو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جو کہ پہلا ہے مثلاً اُرْسِلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا
فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ. فِيْهَا مُصْبَاحٌ. اَلْمُصْبَاحُ فِي زُجَاةِ الزُّجَاةِ. اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ. صِرَاطُ اللّٰهِ
مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيْلٍ. اِنَّمَا السَّبِيْلُ اور جبکہ پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی مطلق (عام) قول نہیں کہ
جائے گا بلکہ قرینوں پر توقف ہوگا اس واسطے کہ کبھی قرینہ ان اسموں کے باہم مغائر ہونے پر قائم ہوتا ہے جیسے وَبَدَّ بَدَنَهُ
السَّاعَةَ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ. مَا لِيْثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا وَّلَقَدْ اَتَيْنَا مُوْسٰى
الْهُدٰى وَاَوْرَثْنَا بَنِيْ اِسْرٰٓئِيْلَ الْكِتَابَ هُدٰى زَيْتُوْنٍ کہتا ہے ہدی سے تمام وہ باتیں مراد ہیں جو کہ موسیٰ علیہ السلام
دین۔ معجزات۔ شریعتوں۔ اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور گناہ کوئی قرینہ اتحاد و اسماء پر قائم
ہوتا ہے جیسے وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا تَنْبِيْهُ شَيْخَ بَهَاوَالِدِيْنَ
کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالات یہ قاعدہ جو اوپر بیان ہوا مستحکم
اور مکمل نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتیں اس کو توڑ دیتی ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا پہلی قسم میں (یعنی جبکہ دونوں اسم معرفہ ہوں
تو وہ ایک ہی ہوں گی قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" نقض وارد کرتا ہے کہ اس میں دونوں جگہ الا احسان کا
لفظ معرفہ وارد ہوا ہے۔ مگر دوسرا احسان پہلے احسان سے جدا گانہ ہے اور دونوں ایک ہی نہیں پہلے احسان سے عمل ہوا ہے
اور دوسرے احسان سے ثواب ایسے ہے قولہ تعالیٰ اِنَّ النَّفْسَ النَّفْسَ فِيْ سَبِيْلِ نَفْسٍ سے قاتل کی ذات اور دوسرے
سے مقتول کی ذات مراد ہے اور پھر یونہی اس ساری آیت کریمہ میں "الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ" اور قولہ تعالیٰ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِحْسَانِ
حِيْنَ مِنَ الذُّهْرِ کہ اس کے بعد آگے چل کر فرمایا ہے۔ اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اُمْشَاجٍ یہاں بھی دونوں انسان
معرفہ مگر ایک دوسرے کے متغائر ہیں۔ پہلے سے آدم مراد ہیں۔ اور دوسرے انسان سے اولاد آدم یا قولہ تعالیٰ وَكَذٰلِكَ
اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِيْنَ اَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُوْنَ بِهِ کہ اس میں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے
تورات و انجیل مراد ہے اور قسم دوم (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونے کی حالت میں دونوں کا متغائر ہونا) میں جو قاعدہ
قرار دیا گیا ہو یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ خداوند کریم کے قول "وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَاءِ اِلٰهُ فِي الْاَرْضِ اِلٰهُ" اور قولہ تعالیٰ
"يَسْئَلُوْكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ. قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ" دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی ان میں سے
دوسرا اسم بعینہ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔ قسم سوم میں قولہ تعالیٰ اِنْ يُصْلِحْا بَيْنَهُمَا صُلْحًا
وَالصُّلْحُ خَيْرٌ. وَيُوْتِ كُلُّ ذِيْ فَضْلٍ فَضْلُهُ. وَيَزِدُّكُمْ قُوَّةً اِلٰی قُوَّتِكُمْ. لِيَزِدَّ اٰثْمًا مَعَ اِيْمَانِهِمْ. زِدْنَاهُمْ
عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ وَغَيْرَ آيٰتٍ سے نقض وارد ہو رہا ہے کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اول سے بیگانہ ہے۔ اور میں
کہتا ہوں کہ اس بات کے کہنے والے کے نزدیک ان مثالوں میں کوئی مثال قاعدہ مذکورہ سابق کو ذرا بھی نہیں توڑتی
کیونکہ الاحسان میں جیسا کہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے الف لام جنس کا آیا ہے اور اس حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم
نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی تنکیر کے طور پر عموم ہی سمجھا جاتا ہے) اور یہی حالت اَلنَّفْسِ اور اَلْحُرِّ کی آیت
کی ہے بخلاف آیت العصر کے کہ اُس میں الف لام عہد کا یا استغراق کا آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور ایسے ہی
آیت کریمہ وَمَا يَتَّبِعْ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ يَلُغُ الْاَعْيُنَ (جو تیسرے قاعدہ کے تحت میں ہے) ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے

کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جدا گانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہ وہی پہلا ظن ہے۔ اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) براہی نہیں ہوا کرتا اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں۔ آیت صلح میں کوئی امر اس بات سے روکنے والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کی گئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہئے اور یہ نہ کہنا چاہئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام بنا دیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے۔ آیت قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں قتال ثانی بلا شک و شبہ قتال اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحضرمی کے سر یہ (حملہ مہم) میں ہوتی تھی اور وہی جنگ اس آیت کا سبب نزول ہے اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیت کریمہ ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ.....“ تو اس کے متعلق طبیبی نے یہ جواب دیا کہ وہ ایک زائد امر کا فائدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ پاک نے اپنے قول ”سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ“ میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے اور اس کی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اس کی تنزیہ (پاکی) میں اظہار کرنا ہے یعنی اس بات پر زور دینا کہ خداوند کریم اولاد جنمانے سے منزہ ہے اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے اور شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک اسم کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں جن کے مابین باہم ملاپ ہو مذکور ہو اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مدعا یہ ہے کہ ان دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کہلا ہوا تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہوں۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیت قتال کا وہ اعتراض بھی دفع کر دیا جو اس کی وجہ سے پڑتا تھا اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیت قتال میں پہلا قتال ساکن کے قول سے حکایت کیا ہے اور دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوٰات والسلام کے کلام سے ہوئی ہے۔

قاعدہ: افراد اور جمع۔ مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَاء اور اَرْض کا مفرد اور جمع ہونا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی اَرْض کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اس کی جمع کہیں نہیں کی گئی بخلاف اس کے سَمَوَات۔ سَمَاء کی جمع وارد ہوئی ہے اَرْض کی جمع نہ آنے کی وجہ اس کا ثقیل ہونا ہے۔ کیونکہ اس کی جمع ہے اَرْضُونَ اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے وَمِنْ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ فرمایا ہے مگر سَمَاء کی جگہ صیغہ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ جس کے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (باریکی) ہے اور میں نے ان باریکیوں کی تشریح اسرار التزیل میں کی ہے جن کا باجصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سَمَاء کو صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے مثلاً ”تَسْبِيحٌ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ“ یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کی لحاظ سے ”تَسْبِيحٌ لِّلَّهِ السَّمَوَاتِ“ یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ کیونکہ یہاں پر ان سبھوں کو غیب سے لاعلم محض

بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان وزمین کی مخلوق سے علم غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ. اَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ اَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ یعنی تمہارے اوپر ہے۔

الرِّيحُ: (ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں رحمت کے بیان میں مذکور ہے وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّيحُ آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں ریح آیا ہے وہ عذاب ہے۔ اور اسی واسطے حدیث میں وارد ہے اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا رِيًا خَالًا تَعْبِلُهَا رِيْحًا یعنی اے خدا تو اُس کو (ہوا کو) ریاخ بنا اور ریح نہ بنا اور اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (ہیئتیں) اور فائدے رکھتی ہیں اور جس وقت اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اُس کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دی تی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے لہذا رحمت میں بہت سے ہوائیں ہوں گی اور عذاب کی حالت میں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہوتا اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔ مگر قولہ تعالیٰ "وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ" جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہو گیا ہے کہ اس میں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو وجہوں سے مفرد لایا گیا ایک وجہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اُس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں۔ مگر مقابلہ کی حالت میں ان کا جواز ہو جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَكْرُؤًا وَمَكْرُؤًا لِّلّٰهِ" میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابل تسلیم نہیں وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔ دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے کیونکہ جہاز صرف ایک ہی مقام ہوا (باد مراد) سے چلتا ہے اس واسطے اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھیلے میں پڑ جانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے غرضیکہ اس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ طیب کے ساتھ فرما کر اس معنی کی توحید فرمادی۔ اور اسی اصول پر جس کا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالیٰ "اِنْ يَشَاءُ يُسَكِّنِ الرِّيحَ فَيَظْلِلْنَ رَوَاجِدًا" بھی جاسکتا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مصیبت ہوتا ہے۔

نور اور ظلمت: نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغہ جمع لایا گیا ہے اور سَبِيلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سَبِيلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ" اور اس کی علت یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طریق باطل کے اور نور بمنزلہ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی ایکساں ہیں اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور کفار کی اولیاء (دوستوں) کو بوجہ اُس کے کہ اُن کی تعداد کثیر ہے بصیغہ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا۔

چنانچہ ارشاد ہے ”وَاللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْلِيَ اُوْلٰٓئِهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمَاتِ“

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جس (بائ) کی مختلف انواع ہیں اور اس حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادہ ہے اور اس کی یہ صفت بھی قرار دی جاتی ہے کہ جنت رحمت ہے اور نار عذاب اس واسطے ریاہ اور ریح کی تعریف کے مطابق جنت کو بیضیہ جمع دینا اور نار و مفرد اور ریح و نار من سب خیال کیا گیا۔

جمع مفرد۔ اور جمع آتی ہے اس لئے کہ جمع پر مصدریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہذا وہ مفرد لائی گئی اور مصدر اس کے خلاف یونہی و بارجہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سماع سے آوازوں کا تعلق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بصورت رنگوں اور موجودات عالم سب کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں چنانچہ ان دونوں الفاظ کیوں استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

الصَّدِيقُ مفرد آتا ہے اور الشَّافِعِیْنَ کو جمع وار کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے۔ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِیْنَ وَلَا صَدِیْقٍ حَمِیْمٍ اور ایسا کرنے کی حکمت معمول شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچی دوست کی کمی کا پایا جاتا ہے۔ زخشری کہتا ہے لیا تم نہیں دیکھتے کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اس کے ہم وطن و گروں کی بڑی جماعت میں جن میں سے اکثر اس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحمہ کی احساس سے اس کی سفارش کے لئے اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ لیکن سچا دوست ملنا دشوار اور بیل کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے۔

الالبس۔ اب جہاں آیا ہے بصیغہ جمع ہی آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واحد تلفظ میں ثقیل ہوتا ہے مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد تشبیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغہ تشبیہ وار دیا گیا ہے وہاں ان کو موسم ضیف (گرم) اور موسم شتا (سرم)۔ مشرق۔ اور مغرب (طلوع اور غروب آفتاب کی جگہ) اعتبار کیا گیا ہے اور جس جگہ ان کو بصیغہ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دونوں فصلوں (جائز اور ریحانی) میں تعدد مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جس طرح یہ آئے ہیں اسی طرح آنے کی وجہ اختصا (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے۔ سورۃ الرحمن میں ان کا وقوع سیفہ کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق و سباق المزاجین ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی وہو میں بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں۔ پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ اس بعد نباتات کی وہو میں تہ دار اور غیر تہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نخم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ ان کے بعد آسمان اور زمین کی وہو میں بعد عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی وہو میں جو کہ غلے

۱۔ بیان۔ طریق بہت۔ مترجم۔

۲۔ مزاجین۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ منکر کرنے والا تاقیہ بندی اور جمع کا خیال رکھنے کے بعد قرینوں کے اثناء میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کر دے جو کہ وزن اور ہر ف

نار و سیفہ کا تہ دار و زمین کی وہو میں تہ دار اور غیر تہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نخم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ (کشاف اصطلاحات الفنون)

اور بنویں ہیں ان کا بیان کیا۔ پھر مکلفین (بندوں) کی دونوں انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھارے اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا تثنیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِسَرْبِ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ“ میں اُن کو بصیغہ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسے ہی سورۃ الصافات میں بھی تاکہ وہ قدرتِ ربی کی وسعت اور اُس کی عظمت پر دلالت کریں۔

فائدہ! جس مقام پر لفظ الْبَارُ بصیغہ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں ”اَبْرَارُ“ کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں ”بُرُودُ“ کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہ میں یہ ہے کہ وہ یعنی سورۃ اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بَارُ کی جمع ہے اور بَارُ بُرُ سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفعول ہے اور جہاں کہیں نسب کے ذکر میں اَخ (بھائی کا) لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اُس کو اِخْوۃ کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (سداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع اِخْوَانُ کہی گئی ہے اس بات کو ابن فارس نے کہا ہے اور اس پر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر ”اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوۃٌ“ اور نسب کے بیان میں ”اَوْ اِخْوَانِهِمْ اَوْ بَنِي اِخْوَانِهِمْ اَوْ بَنِي اِخْوَانِهِمْ“ لایا گیا (کہ یہ مقررہ سابق قاعدہ کے خلاف اور برعکس ہے)

فائدہ: ابوالحسن انخفش نے ایک خاص کتاب افراد اور جمع کے بارہ میں تالیف کی ہے اس نے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیئے ہیں۔ مگر چونکہ اُن میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں۔ لہذا میں ذیل میں چند مثالیں انہی الفاظ کے دے دینے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور جن کے مفرد کے دریافت کرنے میں خفا (پوشیدگی) کے باعث وقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں اَلْبَسْنَ اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلشَّلْوٰی اس کا واحد بھی نہیں بنا گیا۔ اَلنَّصَارٰی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر ہموزن قدیم قبیل کی جمع ہے۔ اَلْعَوَانُ اس کی جمع عَوْنُ ہے۔ اَلْهَدٰی اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلْاَعْصَارُ اس کی جمع اَعْصِرُ آتی ہے۔ اَلْاَنْصَارُ اس کا واحد نصیر ہے جیسے کہ شریف کی جمع اَشْرَافُ آتی ہے۔ اَلْاَزْلَامُ اس کا واحد ہے زَلَمٌ اور کہا گیا ہے کہ زَلَمٌ ضمہ کے ساتھ مَذَارُ اس کی جمع مَذَارِیْرُ ہے۔ اَسَاطِیْرُ اس کا واحد ہے اَسْطُورۃ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اَسْطَارٌ لفظ سَطَرَ کی جمع ہے اَلصُّوْرُ صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اَصْوَادُ کا واحد ہے۔ فَرَادٰی۔ فَرْدُ کی جمع ہے۔ قَنَوَانٌ لفظ قَنُوْ اور صِنْوَانٌ لفظ صِنُوْ کی جمع کے صیغے ہیں اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تثنیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آتی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے۔ اس بات کو ابن خالوہ نے کتاب جس میں بیان کیا ہے۔ اَلْحَوَانِیَا حاویہ اور ایک قول کے اعتبار سے حاویا کی جمع ہے۔ نَشْرُ لفظ نَشُوْر کی جمع ہے۔ عَضٰیْنِ عَرَبِیْنِ عَضَہ اور عِزَہ کی جمعیں ہیں۔ اَلْمَثَانِیْ۔ مَثْنٰی کی جمع ہے۔ تَارَۃُ اس کی جمع تَارَاتُ آتی ہے اور تَبَرُّجٌ بھی۔ اِنْقَاطَا یَقْطُ کی جمع۔ اَلْاَرَانِکَ۔ اَرِیکہ کی جمع ہے۔ سَرِیْ۔ سَرِیَانُ اس کی جمع آتی ہے۔ جس طرح کہ خَصِیْ کی جمع خَصِیَانُ آیا کرتی ہے۔ اَنَاءُ اللَّیْلِ اَنَا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن معا کے آتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنِّیْ بِرُوزْنِ فَرْدُ کی جمع اور ایک قول کے مطابق اَنُوْۃُ بروزن فَرْقَۃُ کی جمع ہے۔ اَلصَّبَاصِیْ۔ صِبْصِبَۃُ کی جمع ہے۔ مَنَسَاۃُ کہ اس کی جمع مَنَاسِیْ آتی ہے۔

السَّحَرُورُ اس کی جمع حُرُورُ ضمہ کے ساتھ آیا کرتی ہے۔ غَرَابِیْتُ۔ غَرِیْب کی جمع ہے۔ اَثَرَابٌ۔ تَرِب کی جمع ہے۔
 الٰی بروزن معنی اور کہا گیا ہے کہ الٰی بروزن ققفی اور بقول بعض الٰی بروزن قَرْد کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول
 ہے کہ الٰی بروزن جمع ہے۔ التَّرَاقِیُّ۔ تَرْقُوۃ کی جمع ہے۔ اَوَّلُ الْاَمْشَاجِ۔ مَشِیج کی جمع ہے۔ اَلْفَا فَا۔ لَف بکسر کی جمع
 العتسار۔ عَشْر کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اونٹیاں) اَلْحَنْسُ۔ خَانَسَہ کی جمع ہے اور اس طرح اَلْکُنْسُ بھی اَلزَّبَانِیَہ
 زَبْنِیہ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَابِنُ یا زَبَانِی کی جمع ہے اَتَقَاتَا۔ نَشَتْ اور شَبِیْتُ کی جمع ہے۔ اَبَابِیْلُ اس کا واحد نہیں۔
 اور کہا گیا ہے کہ اَبُوْلُ مَثَلُ عَجُوْل کے اور بقول بعض اَتَبِیْلُ مَثَلُ اَکْثَلِ اس کا واحد ہے۔

فائدہ: قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ۔ مَثْنِی وَثَلَاثٌ وَرُبَاعٌ اور غیر عددی میں
 سے طبری کا لفظ آیا ہے۔ یہ بات انھیں نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ اَخْرَ قولہ
 تعالیٰ وَاخْرَ مُتَشَابِهَاتٍ میں آیا ہے رانِب و غیرہ کا بیان ہے۔ اَخْرَ اس لفظ کی تقدیر سے معدولہ ہے جس میں الف و لام
 ہوتا ہے (اَلَا اَخْرَی) حالانکہ کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَل کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا
 ہے۔ اُس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اُس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو۔ مَسْنُ کا ضرور ذکر ہوتا ہے۔ اس حالت
 میں اس کو مثنی جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بتاتے اور یا مَنُ اُس کے ساتھ حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اُس پر الف و لام آتا
 ہے اور اس طرح کے افعالی کو مثنیہ اور صیغہ جمع کا بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اَخْرَ اپنے ہموزن کلمات میں اس طرح کا ہے کہ
 اس پر بغیر الف و لام آنے کے اس کا مثنی اور مجموع کیا جاتا ہے (بدینہ وجہ اس کا معدول ہونا قرین قیاس ہے) اور کرمانی
 آیت مذکورہ کے بارہ میں کہتا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ اَخْرَ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم اس بات سے اُس
 الف و لام یعنی الاخر سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف و لام کی تقدیر ہے اور من وجہ
 نہیں بھی ہے۔

قاعدہ: جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ کرنے کی حالت میں بھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع
 سے ہر ایک فرد کا مقابلہ اور دوسرے صیغہ جمع کے ہر ایک فرد سے کیا وَاَسْتَغْفِسُوا لِآبَائِهِمْ جَاءَ۔ یعنی اُن لوگوں میں سے ہر
 ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "خَبَرْتُ عَنْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" یعنی ہر ایک مخاطب پر اُس
 کی ماں حرام کی گئی ہے۔ یُوَصِّیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ یعنی خدائے تعالیٰ ہر شخص کو اس کی اولاد کے بارہ میں نصیحت کرتا
 ہے۔ وَالْوَالِدَاتُ یَرْضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم
 میں سے ہر ایک فرد کے واسطے اس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے
 کوڑے مارنے کا حکم آیا ہے ان میں سے ہر ایک شخص کو (فرد کو) پورے اسی اسی کوڑے مارو۔ اور شیخ عزالدین نے
 قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہر ایک مومن
 اور نیلوار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔ اور گاہے اس مقابلہ سے دونوں امور کا معا احتمال ہوتا ہے ایسی حالت میں ایک
 ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دوامروں میں سے ایک کی تعیین کر دے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد
 سے آ پڑے۔ تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے صیغہ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعین بھی

الاتقان فی علوم القرآن 449 جلد اول
چاہتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ“ میں ہے کہ اس کے معنی پس ہر شخص پر فی يوم ایک مسکین کا طعام قدر یہ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“ کیونکہ ہر شخص ان میں سے اس سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ! ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں۔ مثلاً خوف اور خشیت کے زبان دان شخص قریب قریب ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اس میں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلیٰ شے ہے خشیت نہایت سخت ڈر جانے کو کہتے ہیں وہ اہل عرب کے قول شَجَرَةٌ خَشِيَّةٌ سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی ہیں سوکھا ہوا درخت اور درخت کا سوکھ جانا یا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہیں۔ اور خوف کا ماخذ ہے نَاقَةٌ خَوْفَاءُ یعنی وہ اونٹنی جس کو کچھ بیماری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول ”يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ“ میں اللہ سے ڈرنے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں بھی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈر آتا ہو اگرچہ خاشی (ڈرنے والا) قوی کیوں۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی ذلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اس بات پر دلیل یوں قائم ہوتی ہے کہ خ. ش اور ی ان تینوں حروف کے رد و بدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے۔ جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ خیشش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے اور اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ. إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اور یہ بات کہ پھر يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیوں خدائے تعالیٰ ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدائے تعالیٰ نے ان کی قوت اور مضبوطی خلقت کا ذکر کیا تھا اس واسطے ان کے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور و عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی مِنْ فَوْقِهِمْ کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضیکہ خدائے تعالیٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا۔ اثباتوں کے بارہ میں اس بات کی تنبیہ یوں نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اسے ثابت کیا جائے۔ الشَّيْخُ اور الشَّيْخُ کہ شیخ کے معنی سخت ترین بخل جو کئے ہیں۔ (کبھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شیخ اس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لاچ) بھی پائی جاتی ہے اور عسکری نے بخل اور صغن کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ صغن کی اصل غاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے اور بخل ہبہ کردی جائے والی اشیاء میں ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے ”هُوَ صَغِينٌ بِعِلْمِهِ“ اور بخیل نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے تو وہ شے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (مٹگنی دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں غاریت دینے والے

لے دیا اپنے علم پر تنگدلی کرتا ہے یعنی کسی کو بتانے میں مضائقہ کرتا ہے۔ مترجم

محض کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسی واسطے خداوند کریم نے فرمایا "وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ" اور یہ خیال نہیں فرمایا۔ سبیل اور طریق ان میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اس وقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بناتی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ" راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ اخص (خاص تر) ہے۔ جاء اور اتی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر ان کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جاء جواہر اور اعیان کے بارہ میں کہا جاتا ہے اور دوم یعنی آتی معانی اور زمانوں کے بارہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی سبب سے لفظ جاء کا وقوع قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ" و جاء و على فميصه بدم كذب. و جئ يومئذ بجهنم" میں ہوا ہے کیونکہ بارشتر۔ قیص۔ قم اور جہنم یہ سب خاص اور عین چیزیں ہیں اور قولہ تعالیٰ اتی امر اللہ اور اتاہا امرنا میں اتا کا لفظ آیا ہے کیونکہ امر الہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات اور قولہ تعالیٰ: "وَجَاءَ رَبُّكَ" (یعنی اس کا امر آیا) میں امر سے قیامت کی سختیاں مراد ہیں۔ جو مشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ جاء اجلهم بھی ہے کیونکہ اجل (موت) مشاہدہ میں آنے والی شے کے مانند ہے اور کوئی شخص اس کے آنے سے انکار نہیں کر سکتا چنانچہ اسی وجہ سے اہل عرب کے قول حَضَرَةُ الْمَوْتِ میں اس کی تعبیر لفظ حضور کے ساتھ کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ جَنَّاتٍ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ اور اَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اول یعنی جنناک عذاب کے واسطے ہے۔ اور عذاب بخلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنے والی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے اور راغب کہتا ہے کہ اَتَيْنَاكَ اسانی اور نرمی کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں۔ اس لئے وہ مطلق مجی سے خاص تر ہے اور اسی سے اس سیلاب کے لئے جو اپنی رو میں جدھر منہ پڑے ادھر چلا جا رہا ہو کہا جاتا ہے اَتَيْ. وَاَتَاوْنِي. مَدُّ اور اَمَدُّ راغب کا قول ہے کہ اَمَدًا کا لفظ اکثر پسند کی جانے والی چیزوں کے بارہ میں آیا ہے مثلاً وَاَمَدُ ذُنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ اور مَدًا استعمال ناپسند شے کے حق میں ہوا ہے۔ جیسے "وَنَمَدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا". سَقَى اور اسْقَى یعنی سقی اس چیز کے لئے آتا ہے جس میں کسی طرح کلفت نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اس کا ذکر جنت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارہ میں کیا گیا ہے مثلاً وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا اور دوسرا لفظ یعنی اسْقَى ایسی چیز کے بارہ میں آتا ہے کہ اس کے اندر کلفت ہوا کرتی ہے۔ اسی بات اس کا ذکر دنیاوی پانی کے باب میں ہوا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا" اور راغب کا قول ہے۔ اسْقَا کا لفظ بہ نسبت السْقَى زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اسْقَاء سے کہتے ہیں کہ اس کے (انسان کے) لئے وہ شے بنا دی جائے جس سے وہ پانی پی سکے اور سیراب ہو سکے۔ اور السْقَى کا مدعا یہ ہے کہ انسان کو پینے کی چیز کر دی جائے۔ عَمَلٌ اور فِعْلٌ. عَمَلٌ اس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہوئی ہو اور فِعْلٌ اس کے برخلاف ہے مثلاً كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ. كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ان مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے اور اس میں ذرا بھی دیر نہیں لگی یعنی بلا تاخیر فوراً ہلاک کے کئے جانے والوں پر تباہی واقع ہو گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے

وہ پلک مارنے ہی کے عرصہ میں اُس کی تعمیل کر دیتے ہیں۔ غرضیکہ فعل کا موقع ایسے امور ہیں جو فوراً ہو جاتے ہیں لیکن عمل کے ساتھ اُن کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصہ دراز تک مسلسل جاری رہتے ہیں۔ جیسے کہ خداوند کریم اپنے قول وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ میں فرماتا ہے کیونکہ اس جگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ اُسے جھٹ پٹ ایک دفعہ ہی کر کے فراغت حاصل کر لیں اور عمل میں امتدادِ زمانہ کے معنی پائے جانے کی دلیل خداوند کریم کے قول يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ اور مِمَّا عَمِلَتْ اَيَّدِينَا سے بھی نکلتی ہے اس لئے کہ چوپایہ جانوروں، پھلوں اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ وَافْعَلُوا الْخَيْرِ میں لفظ فعل سے یہ مراد ہے کہ جلدی کرو جیسا کہ فرمایا ہے۔ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر پیش دستی کرو۔ یا اسی طرح اپنے قول وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ میں یہ مراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کر دیتے ہیں۔ فَعُوْدٌ اور جُلُوسٌ ان میں سے پہلا لفظ یعنی قعود اس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دوم یعنی جلوس کے۔ چنانچہ اسی سبب سے قَوَاعِدُ الْبَيْتِ کہا جاتا ہے اور جَوَالِسُ الْبَيْتِ نہیں کہا جاتا اس لئے کہ قعود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔ اور جَلِيسُ الْمَلِكِ کہنے اور فَعِيْدُ الْمَلِكِ نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربانوں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قعود قولہ تعالیٰ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ میں اس بات کا اشارہ کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے اور چونکہ جلوس کا مفہوم اس کے خلاف تھا۔ اِهْدِمْ سِحْرًا فِي الْمَجَالِسِ ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے! ماہ اور کمال یہ دونوں لفظ معنی میں متناوت ہیں اور قولہ تعالیٰ اَتَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي میں یہ دونوں اکابر جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام سے معنی میں اصل کے نقصان (کمی) کا زائل کر دینا۔ اور اتمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال دینا۔ اِهْدِمْ سِحْرًا تعالیٰ تِلْكَ عَشْرَةٌ تَمَامَةٌ اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے تَمَامَةٌ کے اس میں تَمَامَةٌ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عَشْرَةٌ سے ہو چکا تھا اور اب محض اُس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں کزرتا ہے اور ایک قول میں یوں آیا ہے۔ تَمَامٌ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی ہے اُس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا مگر کمال سے اس بات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔ الْعُسْرَىٰ ہا تو اس ہے۔ کمال موصوف بہ (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابعاض (حصوں۔ افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔ اور تمام اُس جزو کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اتفاقاً تمام البیت قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے ”البیت بکمالہ“ یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے اعطاء اور ایتاء۔ الجوبنی کا قول ہے اہل زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ مگر مجھ پر ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا مخبر اور گواہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ایتاء اپنے مفعول کو ثابت کر دینے کے بارہ میں لفظ اعطاء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اعطاء کا مطاوع بھی ہوا کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اَعْطَانِي فَعَطَوْتُ اُس نے مجھ کو دیا پس میں دیا گیا مگر ایتاء کے باب میں۔ اَتَانِي فَاتَيْتُ نہیں کہا جاسکتا بلکہ

بجائے فَاَتَيْتُ کے فَاَخَذْتُ کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع ملتا ہے وہ بہ نسبت اُس فعل کے جس کا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے ”قَطَعْتَهُ فَاَنْقَطَعَ“ میں نے اُس کو کاٹا پس وہ کٹ گیا۔ تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہو سکتا۔ اور اسی لئے قَطَعْتَهُ فَاَنْقَطَعَ میں نے اُس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوع نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہے یعنی اس کے بارہ میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے۔ قَتَلْتُهُ فَاَنْقَطَلَ۔ يَا۔ فَمَا الْقَتْلُ اور ضَرْبَتُهُ۔ فَاَنْضَرَبَ۔ يَا۔ فَمَا انْضَرَبَ تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اُسی وقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں اُن کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا غرضیکہ ان وجوہ سے لفظ ایسا بہ نسبت اعطاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے۔ الجوبنی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ اصول ملحوظ اور مرئی رکھا گیا ہے۔ قال تعالیٰ تَوَتَّى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ اس لئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اسے اُسی بندہ کو عطا کرتا ہے جس میں اس کے سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ يُوْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ۔ اَتَيْنَاكَ سُبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي (بوجہ قرآن کی عظمت و شان کے) اور فرمایا اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدانِ حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہو کر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کے عزت کے مکانون سے قریب بدیں وجہ اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قرب (جنت کی منازل عز) کو ترک فرما کر دوسرے اُس سے بڑھے ہوئے (قرب) (کوثر) کی طرف منتقل ہونے گئے (یا اس کے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہو کر جنت میں تشریف لے جائیں گے) اور یونہی قولہ تعالیٰ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ یہی ہے بوجہ اس کے کہ اُس میں اعطاء اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارہ میں الکوتر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ كَيْفَ يَشَاءُ کی بھی یہی حالت ہے کہ اُس میں موجودات کے اعتبار سے اعطاء کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ خَتْنِي يُعْطُوا الْجَزِيَّةَ میں بھی اعطاء کی قوت اس بات کو آشکار ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ مجبوری درجہ اور برے دل سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ ایفاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ جیسے اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ وَاقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ اور کہتا ہے کہ جس موضع پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں اَتَيْنَا کا استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کی جہاں اُوْتُوا آ یا ہے زیادہ بلیغ ہے اس لئے کہ اُوْتُوا کبھی ایسے موقع پر بھی بول دیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اس طرح کے شخص کو دی گئی ہو جو اُسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اترے اور اَتَيْنَا ہُمْ صرف اُنہی

۱۔ مطاوعت ایک فعل کا دوسرے فعل ہونے کے بعد اس طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کے اپنے مفعول کے ساتھ تعلق کرتے وقت اُس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے جیسے حذیۃ لما جمع میں نے اُس کو اکٹھا کیا پس وہ اکٹھا ہو گیا یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کر لیا چنانچہ اس کا مثال میں لما جمع مطاوع ہے۔

لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتاب اللہ کو قبول کر لیں۔

السَّنة: اور العام: راغب کہتا ہے "السَّنة کا بیشتر استعمال اس سال کے بارہ میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو اور اسی واسطے خشک سالی کو السَّنة کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور العام زیادہ تر اُس سال کے بارہ میں مستعمل ہوا کرتا ہے۔ جس میں ارزانی سرسبزی اور پیداوار کی زیادتی پائے جائے۔ اور اسی بیان کے ذریعہ سے قولہ تعالیٰ "أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا" میں جو نکتہ ہے اُس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کو عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو السنة کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

قاعدہ: سوال و جواب کے بیان میں۔ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ جس وقت سوال توجیہ واجب ہو تو اُس وقت اُسے سوال کے مطابق ہونا چاہئے۔ مگر کبھی اس بات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں (یعنی یہ سمجھانے کے لئے کہ سائل کا سوال غلط ہے اُس کو جواب کے انداز میں سوال کرنا مناسب تھا سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اُس کو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں) سکا کی اس انداز جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اس بات کی حاجت پائے جانے کے سبب کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔ جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمتقضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اُس سوال کی مثال ہے جس کی مقتضی کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔ اللہ پاک فرماتا ہے يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک ڈورے کی طرح ظاہر ہو کر پھر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدرکامل ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا آواز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاند رات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اس سوال کے جواب میں اُن لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتا دی گئی۔ اس کی وجہ نہیں سمجھائی تو اُس کی علت سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے ضرور اُسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) سکا کی اور اُس کے پیرو لوگوں کا قول یہی ہے اور تقنازانی اس پر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے کہ "یہ جواب یوں اس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔" اور میں کہتا ہوں کاش میں اس بات کو معلوم کر سکتا کہ ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اُسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اس بات کا بھی دیا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اُن لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے مگر میرے خیال میں جواب کہ اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا۔ اُس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کے بارہ میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اُس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اُسی بات کا کیا گیا تھا جس کو اُن لوگوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس بارہ میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے ابن جریر ابی العالیہ سے روایت کرتا

ہے کہ اُس نے کہا۔ ہم کو خبر ملی ہے کہ اُن لوگوں (صحابہؓ) نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں تو اس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ.....“ پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اُس کی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہؓ کی نسبت یہ گمان کبھی نہیں کر سکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو کہ بآسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہؓ کی فہم نہایت ادق اور اُن کا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کر لیا صحابہؓ اُس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہل عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور گٹھل تھے اور یہ بات بھی اُس حالت میں مانتی چاہئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اس حالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ اُن پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اس کا کیا اعتبار کرنا چاہئے اور میں نے ایک خواص کتاب علم ہیئت کے بارہ میں لکھی ہے اس کے ہر ایک مسئلہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ توڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آسمان پر تشریف لے گئے تھے آپ نے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا تھا اور آپ کے پاس آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آئی تھی۔ ورنہ اگر سوال اُس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع نہ تھی کہ اُس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آ جاتے اور اُن کے ذہن میں جم سکتے۔ جس طرح کہ اُن لوگوں کے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنے کی حالت میں اُن کو تشفی بخش جواب دیا گیا۔ البتہ اس قسم کے جواب کے (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اُسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو) صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا ”وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ“ تو موسیٰ نے کہا ”رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا“ اب اس مقام پر سوال لفظ ”مَا“ کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس و نسل سے بری ہے اور اُس کی ذات کا ادراک محال ہے لہذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفت باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا ”اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ“ یعنی کیا تم اس شخص کا جواب نہیں سنتے ہو۔ دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے پھر موسیٰ علیہ السلام نے یہ جواب دیا ”رَبُّكُمْ وَرَبُّ اَبَائِكُمُ الْاَوَّلِينَ“ یہ جواب اُن لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از روئے نص (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سن کر فرعون نے حضرت موسیٰ سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ ان لوگوں نے ان کی بات اب تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کے طرز پر جواب دیا ”اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ“۔

اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال ”يُنَجِّيْكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ“ ہے کیونکہ یہ قول ”مَنْ يُّنَجِّيْكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰ علیہ السلام کا قول ”هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا وَاُهْشُ بِهَا“

عَلَىٰ غَنَمِي وَلِي فِيهَا“ بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ ”وَمَا تِلْكَ بِمِثْنِكَ يَا مُوسَىٰ“ (یعنی اے موسیٰ تمہارے وابستے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذت سے سرور نہ کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اسی طرح ابراہیم کی قوم کا جواب ”نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظُلُّ لَهَا عَاكِفِينَ“ بھی اصل سوال ”مَا تَعْبُدُونَ“ سے زائد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اُس کے کرتے رہنے پر پیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ“ اور قول ”إِنِّي بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ“ کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زخشریٰ نے کہا ہے کہ ”یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر لہذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ سائل اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش تھی لہذا اس کا جواب نہیں ملا“۔

کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہو گئی“۔

تنبیہ: بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب کہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اُس کا مضحکہ اڑائیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي“

کتاب الانصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ ”یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ اس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ روح کا لفظ انسانی روح قرآن کریم حضرت عیسیٰ جبریل ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سببی (چیز) کے ساتھ اُن کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اسے نہیں دریافت کیا تھا لہذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سامنہ لے کر رہ گئے۔“

قاعدہ: بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تاکہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا ”إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ“ تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا ”أَنَا يُوسُفُ“ کہ یہاں جواب میں لفظ ”أَنَا“ سوال کے لفظ ”أَنْتَ“ کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جب کہ اُس نے بندوں کی روحوں سے روز ازل میں سوال کیا ”أَفَرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي“ تو بندوں کی روحوں نے جواب دیا ”أَفَرَرْنَا“ لہذا یہ ”أَفَرَرْنَا“ اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا مگر بعد میں اہل عرب نے بجائے اس کے کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے

اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا قاعدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ“ کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت سے ٹھیک نہیں بیٹھتے لہذا قرار پایا کہ ”قُلِ اللَّهُ“ کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے گویا کہ کفار نے پہلی بات کو سن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اول بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا (فَمَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ اور اس کے جواب میں ”قُلِ اللَّهُ“ کہا گیا)

قاعدہ: جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا بمشکل ہو لہذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال ”مَنْ قَرَأَ“ کے جواب میں تمہارے صرف ”زَيْدٌ“ کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کر حذف فعل کے باب سے قرار دیا ہے (یعنی ابن مالک نے اس فعل کا محذوف مانا ہے گویا اس کی اصل ”قَرَأَ زَيْدٌ“ تھی)

ابن مالک کا قول ہے کہ ”تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدر کر دیا اور ”زَيْدٌ“ کو باوجود اس کے کہ وہ مبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے مبتدا اس لئے نہیں مانا تا کہ تم جواب کے بارہ میں اہل عرب کی اس عادت کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمام جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)

قال اللہ تعالیٰ ”مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ“ اور ”مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ. قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ“ پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے۔ ابن الزمکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحو یوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص ”مَنْ قَامَ“ کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اُس کے جواب میں ”زَيْدٌ“ کہا جاتا ہے تو اُس موقع پر ”زَيْدٌ“ فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے۔ ”قَامَ زَيْدٌ“ مگر جو بات علم بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے ”زَيْدٌ“ مبتدا ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ وہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرٌ“ میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولہ تعالیٰ ”مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَنْسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنِ“ میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضرور تھا کہ وہ انزال (نزدل قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دور تھے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارہ میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے لہذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل کو مقدم کیا جائے کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو

یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا ہے جب کہ وہ یہ کہتے کہ ہمارے رب نے ”انساطیر الاولین“ کو نازل کیا ہے۔

خود اس کو معلوم ہے اور نہ اُسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زلکاکی کے اس قول پر ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ“ سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ ”اَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا“ کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل ہی لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاق کلام بھی دلالت کر رہا ہے اس لئے کہ ”بَلْ“ صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: مَا فَعَلْتَهُ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ۔

شیخ عبدالقادر کا قول ہے کہ ”جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔

اور غیر اکثر کی مثال یُسَبِّحُ لَهُ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے (”يُسَبِّحُ“ فعل مجہول اور ”لَهُ“ اس کا نائب فاعل ہے اور ”رِجَالٌ“ اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا ”مَنْ يُسَبِّحُ“ تو اس کے جواب میں کہا گیا ”رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ“..... (یعنی يُسَبِّحُوْنَ رِجَالٌ)

فائدہ: بزار نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ مَجْمَلُهُ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسب ذیل ہیں:

(۱) وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي.....

(۲) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ.....

(۳) يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ.....

(۴) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ.....

(۵) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.....

(۶) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى.....

(۷) وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ.....

(۸) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ.....

رازی نے کہا ہے کہ نواس سال ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ“..... سورۃ المائدہ میں ہے۔

۱۔ یعنی بجائے ”اثنی عشر مسئلہ“ کے ”اربعة عشر حرفاً“ بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔

(۱) دسواں سورۃ الانفال میں ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ“.

(۲) گیارہواں ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ“.

(۳) بارہواں ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ“.

(۴) تیرہواں ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“.

(۵) اور چودہواں ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ“ ہے۔

میں کہتا ہوں ”روح اور ذی القرنین کی بابت مشرکین مکہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے۔ یہ بات اسباب نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہؓ نے یہ سوالات نہیں کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہؓ کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ ان کی بابت صحیح روایت موجود ہے۔“

فائدہ: امام راغب نے کہا ہے ”جب کہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہ (بذات خود) اور کبھی ”عن“ کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ ”عن“ ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“.

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہ یا ”من“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہ متعدی ہوتا ہے جیسے ”وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ“ اور ”وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ“ اور ”وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ“ میں ہے۔

قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان۔

اسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدد اور حدوث پر ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ“ اگر اس میں بجائے ”بَاسِطٌ“ کے ”يَبْسُطُ“ کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ ”يَبْسُطُ“ کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ ”كَلْبُ“ (کتا) ”بَسَطَ“ (ہاتھ پھیلا نے) کی مزاولت و مداومت کرتا ہے اور یہ کہ اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سر نو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ”بَاسِطٌ“ کا لفظ ثبوت و صفت کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ بسط کی صفت کتے کے ساتھ دائم و قائم ہے)

۱۔ صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہؓ کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں۔

(۱) ”يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ“ (النساء: ۵۸)۔

(۲) ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ (النساء: ۵۹)۔

(۳) ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُجِلُ لَهُمْ“ (المائدہ: ۵)۔

(۴) ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ“ (الانفال: ۸)۔

(۵) ”قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْبَنِي إِسْرَءِيلَ يَعْجَذُوكَ فِي زُجُجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ“ (مجادلہ: ۵۸)۔

چونکہ صحابہؓ صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی انہیں روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی تھی کہ اعتراضات کرتے اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے لہذا الساعۃ الجبال الروح اور ذی القرنین کی بابت انہوں نے کبھی سوال نہ کیا یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق و سباق سے ثابت ہے۔

اور قولہ تعالیٰ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ میں اگر بجائے ”يَرْزُقُكُمْ“ کے ”رَازِقُكُمْ“ کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا از سر نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے جو کہ صدور فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے) فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے مثلاً وَجَاؤُا اٰبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُوْنَ اس لئے کہ یہاں حال کی مراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو ان کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ دے کہ وہ لوگ رورہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے (یعنی اُن کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا) اس کا نام حکایۃ الحال الماضیۃ (زمانہ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے رد گردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت ”نَفَقَةٌ“ کی تعبیر ”الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ“ (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور ”الْمُؤْمِنُوْنَ“ اور ”الْمُتَّقُوْنَ“ کی طرح ”الْمُنْفِقُوْنَ“ نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متحد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ اسلام صبر شکر ہدئی غمی ضلالت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور اُن کے آثار متحد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ“ اس بارہ میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں ”چونکہ مردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی اس کا خیال رکھنا اشد تھا اس واسطے اس کے بارہ میں فعل مضارع لایا گیا تا کہ وہ تجدید (ہر دم تازہ ہونے پر دلالت کرے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ“ میں ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول: زمانہ ماضی میں تجدید سے مراد حصول ہے اور مضارع میں تجدید سے یہ مراد ہے کہ اُس امر کی شان یہ ہونی چاہئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ اُن کے زخشری بھی ہیں اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ“ کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤ الدین سبکی کا قول ہے کہ ”اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ ”عَلِمَ اللّٰهُ كَذًا“ کی مثال پر کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متحد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”عَلِمَ اللّٰهُ كَذًا“ کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں کیونکہ زمانہ ماضی

۱۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانہ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے حالانکہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی ہے سرمدی ہے یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔

میں علم کا ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "الَّذِي خَلَقْنِي فَهُوَ يَهْدِينِ" کہ اس میں "خَلَقَ" کو صیغہ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفروع عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دنیا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متحد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم: جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے فعل مضمحل کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے اس لئے علماء نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلیغ ہے جب کہ ملائکہ نے کہا "سَلَامًا" تو ابراہیمؑ نے کہا "سَلَامٌ" کیونکہ "سَلَامًا" کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت "سَلَّمْنَا سَلَامًا" ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی سلام کرنے کا فعل اُن سے متحد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے بہ خلاف ابراہیمؑ کے سلام کے کہ وہ مبتداء ہونے کی جہت سے مرفوع ہے لہذا وہ مطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیمؑ کا یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو اُن کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم: ہم نے اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدید پر ہونے کے بارہ میں جو کچھ بیان کیا ہے۔ اہل بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے مگر ابن الزمکانی کی کتاب بیان پر "التیمویہات" کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطراف بن عمیرہ نے لکھا ہے اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں "ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ" ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ اور قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ" وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ

ابن المنیر نے کہا ہے کہ "عربیت" (عربی زبان دان) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوج ہو اور علماء نے بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملہ فعلیہ اور بار دیگر جملہ اسمیہ کو بلا تکلف لاسکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملہ فعلیہ کا آغاز اقوایہ خلص (بے آمیزش قوت والوں) کو صدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد رہتا ہے) جیسے "رَبَّنَا آمَنَّا" کہ اس کے بعد اور کوئی شے ایسی قوی نہیں اور "أَمِنَ السُّرُورُ" ہاں منافقوں کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے دیکھو اللہ تعالیٰ اُن کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے "فَقَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ"

قاعدہ (مصدر کا بیان)

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ "امور واجبہ (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارہ میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارہ میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ "فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٌ بِإِحْسَانٍ" اور "فَاتَّبَاعٌ

بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ“ مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَضْرِبَ الرِّقَابَ“ اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ“ میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلاف قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابو حیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ ”قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ“ ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی ”سَلَامًا“ مستحب ہے (چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی ”سَلَامٌ“ واجب ہے اور اس میں بار نیکی یہ ہے کہ جملہ اسمیہ بہ نسبت جملہ فعلیہ کے مثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ: عطف کا بیان

اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

(۲) عطف علی المحل (محل اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(۱) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو چنانچہ ”مَرَزَتْ بِرَيْدٍ وَعُمَرُ“ کہنا جائز نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مَرَزَتْ رَيْدًا: کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضوع اصالت کا حق رکھتا ہو یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضوع اعراب ہو چنانچہ ہَذَا الصَّارِبُ رَيْدًا وَأَخِيہ کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغہ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اُسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اُس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو اس لئے ”إِنَّ رَيْدًا وَعُمَرُ قَاعِدَانِ“ کہنا اس لئے جائز نہیں ہو سکتا کہ ”عُمَرُ“ کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب ”إِنَّ“ کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔ لہذا کوئی ایسا محرز باقی نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔ مگر کسائی نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ.....“ سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں ”إِنَّ“ کے داخل ہونے کے باوجود ”آمَنُوا“ اور ”هَادُوا“ پر ”الصَّابِئُونَ“ کا عطف علی المحل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا.....“ میں ”إِنَّ“ کی خبر محذوف ہے۔ یعنی ”مَاجُورُنْ“ یا ”آمِنُونَ“ اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالیٰ ”وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ“ میں یہ بات جائز رکھی ہے کیونکہ یہاں ”يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ کا عطف ”هَذِهِ“ کے محل پر ہوا ہے۔

(۳) عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً ”لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَلَا قَاعِدٌ“ ”قَاعِدٌ“ کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ لَيْسَ کی خبر میں حرف با (جاریہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اُس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بہ کثرت داخل ہوتا ہو چنانچہ زہیر بن ابی سلمیٰ کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے۔

بَدَّ إِلَيَّ أَنِّي لَسْتُ مُذْرِكَ مَا مَضَى
وَلَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا

ابو عمرو کی قرأت کے علاوہ قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقُ وَأَكُنْ" کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجرور پر ہوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارہ میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے کیونکہ "لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي فَأَصَّدَّقُ" اور "أَخَّرْتَنِي أَصَّدَّقُ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قبل کی قرأت "أَسْهَ مِنْ يَتَقَى وَيَصْبِرُ" کو بھی بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت "وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ" (بہ فتح با) میں یہ عطف کل منصوب پر ہوا ہے۔ آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اسے اسحق کو عطا کیا اور اسحق کے بعد یعقوب کو عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ" کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا....." کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "إِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا زِينَةً لِّلْسَّمَاءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)۔

بعض علماء نے "وَذُؤَا لُؤُؤِ ثَمُودَ" کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ "أَنْ تُذْهِنَ" کے معنی پر معطوف ہے۔ حفص کی قرأت "لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابِ الْأَسْبَابِ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ" نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "أَطَّلِعَ" کا عطف "لَعَلِّي أَنْ أَبْلُغَ" کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ "لَعَلَّ" کی خبر اکثر "أَنْ" کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيَذِيقَكُمْ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "لِيَذِيقَكُمْ" کا عطف "لِيُبَشِّرَكُمْ وَلِيَذِيقَكُمْ" کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ: ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہم سے غلطی کرنا مراد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے چنانچہ ابو حیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی اس سے آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی پر عطف ہوتا ہے یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ کئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اسی لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بہ کثرت لوگوں نے نقل بھی کیا ہے۔

مگر صفار اور اہل علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا“ سے جو سورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ“ سے جو کہ سورۃ الصف میں آیا ہے استدلال کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

زختری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابل اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشکل (بمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے بلکہ یہاں ”ثواب المؤمنین“ کے جملہ کا ”ثواب الکافرین“ کے جملہ پر عطف کرنا مراد ہے اور دوسری مثال کے بارہ میں کہا ہے کہ اس پر ”تؤمنون“ کا عطف ہوا ہے کیونکہ وہ ”آمنوا“ کے معنی میں ہیں۔

اور اس قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ ”تؤمنون“ کے ساتھ اہل ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور ”بشیر“ کے مخاطب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ ”تؤمنون“ یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہ طور ”تجارت“ کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل امر) ہے۔

سکا کی بنے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغہ امر (بشر) لفظ ”قل“ پر معطوف ہیں جو کہ ”یٰٰآئِہَا“ سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ: جملہ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ سے خفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ“ سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیت کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حرمت پر حجت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واو عاطفہ نہیں ہے اور نہ یہ واو حرف استیناف ہے کیونکہ واو کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ ربط دے دے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اب یہی امر باقی رہا کہ واو حالیہ ہو اور یہ جملہ حالیہ ہو کر نہی کا فائدہ دے جس سے وجہ سے جملہ کے یہ معنی ہوں گے کہ ”بہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ“۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ

فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق کی تفسیر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَغِيرِ اللَّهِ بِهِ“ کے ساتھ فرمائی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اُس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ پھر اُس کا مفہوم بہ نظر غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت

بے تکلف کھا لو۔

ابن ہشام کا قول ہے کہ ”اگر دو جملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کر دے تو بے شک یہ بات درست ہوگی۔“

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عالموں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرؤ ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش، کسائی، فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَفِيْ خَلْقِكُمْ وَمَا يَبِيْتُ مِنْ دٰٰبَّةٍ اٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُوْنَ“ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِیْفِ الرِّیَاحِ اٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ“ کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس میں اخیر کے لفظ ”آیات“ کو نصب دیا گیا ہے یعنی ”آیات“ قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر عادتہ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؟ جمہور اہل بصرہ اس سے منع کرتے ہیں مگر بعض اہل بصرہ اور اہل کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہ کی قرأت ”وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْضَ حَآمَ“ ہے۔

ابو حیان نے قولہ تعالیٰ ”وَصَدَّعْنٰ سَبِيْلَ اللّٰهِ وَكُفِّرْ بِهٖ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ ”اس میں ”الْمَسْجِدَ“ کا عطف ”بہ“ کی ضمیر پر ہوا ہے اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار کا اعادہ نہیں کیا گیا۔

ابو حیان نے مزید کہا ہے کہ ”جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلام عرب میں خواہ وہ نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے اور ہم جمہور اہل بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے۔“

حصہ اول تمام ہوا

۱۔ امام رازئی کی اس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کیوں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اہل نظر خود ہی اس بات کا اعتراف لگائیں گے کہ یہ تمام بیان مغلطات کا ایک نا واجب طومار ہے۔ (مترجم)

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک

خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب - ”الاتقان فی علوم القرآن“ سرفہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الافتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذی انزل علی عبدہ الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافہجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ”البرهان فی علوم القرآن“ کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ”التحیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انواع پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجعم البحرین“ کا مقدمہ ہے۔

(کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔